This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

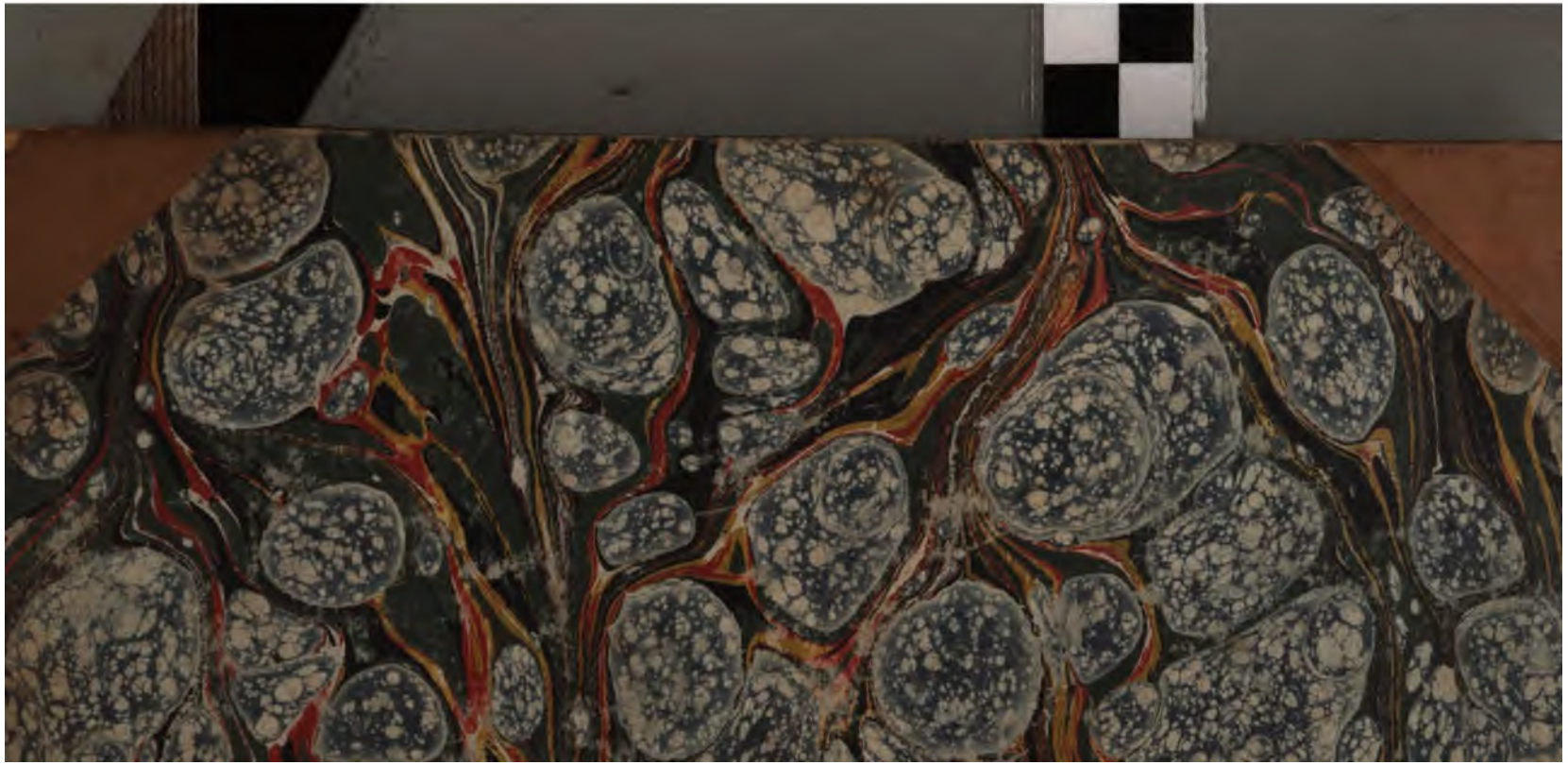
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



6000049458

27. 570.

Dr. Georg Christian Knapp's

Königl. Consistorialraths, Seniors der theologischen Facultät auf der vereinten Universität Halle-Wittenberg, Directors der Frankischen Stiftungen, Ritters des rothen Adlerordens zweyter Klasse ꝛc.

Vorlesungen

über die

christliche Glaubenslehre

nach dem

Lehrbegriff der evangelischen Kirche.

Aus

der hinterlassenen Handschrift

unverändert herausgegeben

und mit einer Vorrede begleitet

von

Carl Thilo,

ordentlichem Professor der Theologie auf der vereinten Universität Halle-Wittenberg.

Zweyter Theil.

Halle,

in der Buchhandlung des Waisenhauses.

1827.

570

BIBLIOTHECA·BODLEIANA·

Inhalt.

Zweyter Theil der christlichen Glaubenslehre.

Die Lehre von dem Menschen, nach seinem gegenwärtigen und künftigen Zustande betrachtet; und von den Anstalten, die Gott zur Verbesserung und Wiederherstellung desselben gemacht hat, besonders durch Jesum Christum.

Seite

Ueber Inhalt, Plan und Ordnung der einzelnen Materien im zweyten Theile. 1

Erster Abschnitt. Vom gegenwärtigen Zustande der Menschen, nachdem der Unschuldszustand aufgehört hat, oder von den Folgen des Falles der ersten Menschen.

Neunter Artikel. Von der Sünde und den Strafen der Sünde.

§. 73. Was man unter Sünde verstehe, und über die verschiedenen biblischen Wörter, die Sünde anzeigen, und deren Bedeutungen. 3

§. 74. Was erkennt die Vernunft, ohne Gebrauch der Bibel, von den sündlichen Mängeln und Unvollkommenheiten der menschlichen Natur, und dem Ursprunge und den veranlassenden Ursachen derselben? und in wie fern stimmt dies mit der Bibel überein? 7

§. 75. Versündigung der ersten Menschen, nach den Mosaischen Nachrichten davon. 16

Seite

§. 76. Ueber die Zurechnung der Sünde der Stammeltern des menschlichen Geschlechts. 28

§. 77. Worin das natürliche Verderben oder Erbsünde bestehe; Benennung desselben in der Schrift; wo es vornehmlich seinen Sitz im Menschen habe; und wie der Beweis für das Daseyn desselben aus der heiligen Schrift zu führen sey? 38

§. 78. Ueber die Beschaffenheit und die Eigenschaften dieses Verderbens der menschlichen Natur, über die Fortpflanzung und Strafbarkeit desselben, ingleichen über das Entstehen der sündlichen Begierden und deren Strafbarkeit. 46

§. 79. Vorstellungen der alten Kirchenlehrer von dem menschlichen Verderben, und wie sich daraus die kirchliche Terminologie und die Lehrformen nach und nach entwickelt haben. 55

§. 80. Resultate aus den bisherigen Untersuchungen über die Lehre vom natürlichen Verderben, und Bemerkungen über den Vortrag derselben vor dem Volke und der Jugend. . 62

§. 81. Erläuterung des Begriffs, den man mit dem Ausdruck: wirkliche Sünden, in der Theologie verbindet, und über die Verschiedenheit der Sünden nach Graden, oder Stufenverschiedenheit der Sünde. 70

§. 82. Verschiedene Eintheilungen der Sünden in Rücksicht auf das Gesetz, auf die Kenntnisse und den Willen dessen, der Sünde begeht, und auf die Handlung selbst. . . . 75

§. 83. Ueber einige andere Eintheilungen der Sünden; und über Theilnehmungssünden. 83

§. 84. Von der Lästerung des heiligen Geistes oder von der Sünde wider den heiligen Geist. 87

§. 85. Von dem Zustande, in welchen die Menschen durch die Begehung der Sünde versetzt werden, und den verschiedenen Gattungen und Benennungen desselben. 93

§. 86. Was Strafe sey und welchen Zweck sie habe; wie die göttlichen Strafen in der Bibel benannt werden, und was sie von ihrer Beschaffenheit lehre; und über die verschiedenen Eintheilungen der göttlichen Strafen. 99

§. 87. Einige Bemerkungen über positive Strafen Gottes. . 106

Zwey-

Seite

Zweyter Abschnitt des zweyten Theils. Von dem Zustande, worein der Mensch wieder versetzt werden soll; oder von der Wiederherstellung des Menschengeschlechts, und den von Gott dazu gemachten Anstalten.

Zehnter Artikel. Von Jesu Christo.

Erstes Capitel. Von den göttlichen Anordnungen zur Wiederherstellung des Menschengeschlechts überhaupt, und von den Erwartungen, Weissagungen und Vorbedeutungen von dem Messias unter der israelitischen Nation, und der Erfüllung derselben an Jesu von Nazareth.

§. 88. Von den Anstalten, die Gott zur sittlichen Wiederherstellung und Beseligung des Menschengeschlechts gemacht hat, überhaupt, und den biblischen Lehren und Vorstellungen hierüber, als allgemeine Einleitung zum Folgenden. . . 113

§. 89. Ausbildung und Entwickelung des Begriffs vom Messias unter den ältern und neuern Juden; verschiedene Meinungen derselben über den Messias; und Beweisführung, daß Jesus der Messias sey. 121

§. 90. Ueber die Auslegungsgrundsätze der eigentlichen und sinnbildlichen Weissagungen im alten Testamente vom Messias, und von der durch ihn begründeten neuen Verfassung. . . 129

§. 91. Von der Stufenfolge der Offenbarungen und Weissagungen im alten Testamente über den Messias. . . . 136

Zweytes Capitel. Geschichte des Menschen Jesu in seiner Niedrigkeit und Hoheit; oder von den beiden Ständen Jesu, dem Stande der Erniedrigung (status exinanitionis), und dem Stande der Erhöhung (status exaltationis).

§. 92. Biblische Vorstellung von den beiden Hauptperioden der Lebensgeschichte Jesu, Benennungen derselben in der Bibel, Hauptstellen davon, und einige Folgerungen daraus. . . 142

§. 93. Ueber den Ursprung, Empfängniß, Geburt und Jugendjahre Jesu; über seine wahre Menschheit und Vorzüge derselben. 147

§. 94. Von der Lehre und dem Lehramt Jesu. . . . 154

§. 95.

Seite

§. 95. Von den Widerwärtigkeiten und Leiden Jesu. . . 161

§. 96. Von Christi Höllenfahrt. 166

§. 97. Geschichte Christi, als Mensch betrachtet, im Zustande seiner Erhöhung oder Vollkommenheit. Auferstehung Jesu und Himmelfahrt. 172

§. 98. Worein die himmlische Herrlichkeit oder Majestät (δοξα) Christi als Menschen eigentlich in der heiligen Schrift gesetzt wird, und Darstellung des biblischen Begriffs vom Reiche und von der Herrschaft Christi. 179

§. 99. Bemerkungen über die Form und den Sinn der biblischen Vorstellung vom Reiche Gottes und Christi, und über die Bedeutung der Redensart: sitzen zur Rechten Gottes, von Christo gebraucht. 185

Drittes Capitel. Von der Person Christi.

§. 100. Ueber das Daseyn und die Beschaffenheit der höhern Natur in Christo. 192

§. 101. Ueber die Verbindung der Gottheit und Menschheit in Christo, nach Anleitung dessen, was die Bibel ausdrücklich sagt, und was folgerungsweise daraus hergeleitet werden kann. 195

§. 102. Historische Bemerkungen zur Erläuterung des Entstehens und der allmähligen Ausbildung des kirchlichen Lehrbegriffs von der Person und den beiden Naturen Christi, bis zum achten Jahrhundert. 204

§. 103. Fortsetzung dieser historischen Bemerkungen, nebst einer Erläuterung der alten kirchlichen Terminologie in dieser Lehre. 209

§. 104. Kurze Darstellung der kirchlichen Lehrform von der Person und den beiden Naturen Christi; nebst Erklärung der kirchlichen, noch jetzt üblichen Phraseologie in der Lehre de communicatione idiomatum, und Beurtheilung derselben. 214

Viertes Capitel. Von dem Werke oder Geschäfte Christi, und von dem, was dadurch bewirkt ist.

Einleitung in diese Lehre.

§. 105. Verschiedene, sonderlich biblische Benennungen und Beschreibungen von den Verrichtungen Christi und dem heilsamen

Seite

men Erfolg derselben; desgleichen von den Namen Christi, als Weltbeglückers. 222

§. 106. Was in der heiligen Schrift zu dem Werke oder Geschäfte Christi, das er zum Besten der Menschen ausgeführt hat, eigentlich gerechnet wird; Erklärung des biblischen Wortes: Erlösung; und in welcher Ordnung und Folge diese Lehre von Christi sämmtlichen Verdiensten um das menschliche Geschlecht am bequemsten und natürlichsten abgehandelt werden könne. 226

§. 107. Ueber die ehedem gewöhnliche Lehrform von dem dreyfachen Geschäfte Christi als Mittlers. 232

Erste Abtheilung des vierten Capitels. Ueber die Erlösung von den Strafen der Sünde, oder von der Versöhnung Christi, und deren Frucht, der Rechtfertigung der Menschen vor Gott.

§. 108. Bemerkungen über die verschiedenen Vorstellungen von Sündenvergebung bey Gott und ihrer Bedingung, und Anwendung hievon auf die biblische Lehre von Christi Versöhnung. 238

§. 109. Biblische Lehre von der Nothwendigkeit der Sündenvergebung, und biblischer Begriff und Ausdrücke von Sündenvergebung, Begnadigung, oder Rechtfertigung. . . 248

§. 110. Erläuterung des biblischen Satzes, daß die Menschen ihre Rechtfertigung oder Sündenvergebung bey Gott Christo allein zu verdanken haben. 255

§. 111. Von dem Leiden und Tode Christi, und in wie fern wir demselben unsere Rechtfertigung oder Begnadigung zu verdanken haben; nebst einigen Bemerkungen über einige der vornehmsten Eigenschaften (affectiones) des Todes Jesu. 259

§. 112. Von dem Einfluß, den die Auferstehung und die damit verbundene Erhöhung Christi und seine Fürbitte auf unsere Begnadigung oder Rechtfertigung haben. . . . 268

§. 113. Die Schriftlehre von der Begnadigung oder Rechtfertigung durch Christum, als einer allgemeinen und unverdienten Wohlthat Gottes. 272

Seite

§. 76. Ueber die Zurechnung der Sünde der Stammeltern des menschlichen Geschlechts. 28

§. 77. Worin das natürliche Verderben oder Erbsünde bestehe; Benennung desselben in der Schrift; wo es vornehmlich seinen Sitz im Menschen habe; und wie der Beweis für das Daseyn desselben aus der heiligen Schrift zu führen sey? 38

§. 78. Ueber die Beschaffenheit und die Eigenschaften dieses Verderbens der menschlichen Natur, über die Fortpflanzung und Strafbarkeit desselben, ingleichen über das Entstehen der sündlichen Begierden und deren Strafbarkeit. 46

§. 79. Vorstellungen der alten Kirchenlehrer von dem menschlichen Verderben, und wie sich daraus die kirchliche Terminologie und die Lehrformen nach und nach entwickelt haben. 55

§. 80. Resultate aus den bisherigen Untersuchungen über die Lehre vom natürlichen Verderben, und Bemerkungen über den Vortrag derselben vor dem Volke und der Jugend. . 62

§. 81. Erläuterung des Begriffs, den man mit dem Ausdruck: wirkliche Sünden, in der Theologie verbindet, und über die Verschiedenheit der Sünden nach Graden, oder Stufenverschiedenheit der Sünde. 70

§. 82. Verschiedene Eintheilungen der Sünden in Rücksicht auf das Gesetz, auf die Kenntnisse und den Willen dessen, der Sünde begeht, und auf die Handlung selbst. . . . 75

§. 83. Ueber einige andere Eintheilungen der Sünden; und über Theilnehmungssünden. 83

§. 84. Von der Lästerung des heiligen Geistes oder von der Sünde wider den heiligen Geist. 87

§. 85. Von dem Zustande, in welchen die Menschen durch die Begehung der Sünde versetzt werden, und den verschiedenen Gattungen und Benennungen desselben. 93

§. 86. Was Strafe sey und welchen Zweck sie habe; wie die göttlichen Strafen in der Bibel benannt werden, und was sie von ihrer Beschaffenheit lehre; und über die verschiedenen Eintheilungen der göttlichen Strafen. 99

§. 87. Einige Bemerkungen über positive Strafen Gottes. . 106

Zwey-

Seite

Zweyter Abschnitt des zweyten Theils. Von dem Zustande, worein der Mensch wieder versetzt werden soll; oder von der Wiederherstellung des Menschengeschlechts, und den von Gott dazu gemachten Anstalten.

Zehnter Artikel. Von Jesu Christo.

Erstes Capitel. Von den göttlichen Anordnungen zur Wiederherstellung des Menschengeschlechts überhaupt, und von den Erwartungen, Weissagungen und Vorbedeutungen von dem Messias unter der israelitischen Nation, und der Erfüllung derselben an Jesu von Nazareth.

§. 88. Von den Anstalten, die Gott zur sittlichen Wiederherstellung und Beseligung des Menschengeschlechts gemacht hat, überhaupt, und den biblischen Lehren und Vorstellungen hierüber, als allgemeine Einleitung zum Folgenden. . . 113

§. 89. Ausbildung und Entwickelung des Begriffs vom Messias unter den ältern und neuern Juden; verschiedene Meinungen derselben über den Messias; und Beweisführung, daß Jesus der Messias sey. 121

§. 90. Ueber die Auslegungsgrundsätze der eigentlichen und sinnbildlichen Weissagungen im alten Testamente vom Messias, und von der durch ihn begründeten neuen Verfassung. . . 129

§. 91. Von der Stufenfolge der Offenbarungen und Weissagungen im alten Testamente über den Messias. . . . 136

Zweytes Capitel. Geschichte des Menschen Jesu in seiner Niedrigkeit und Hoheit; oder von den beiden Ständen Jesu, dem Stande der Erniedrigung (status exinanitionis), und dem Stande der Erhöhung (status exaltationis).

§. 92. Biblische Vorstellung von den beiden Hauptperioden der Lebensgeschichte Jesu, Benennungen derselben in der Bibel, Hauptstellen davon, und einige Folgerungen daraus. . . 142

§. 93. Ueber den Ursprung, Empfängniß, Geburt und Jugendjahre Jesu; über seine wahre Menschheit und Vorzüge derselben. 147

§. 94. Von der Lehre und dem Lehramt Jesu. . . . 154

§. 95.

Seite

§. 95. Von den Widerwärtigkeiten und Leiden Jesu. . . 161

§. 96. Von Christi Höllenfahrt. 166

§. 97. Geschichte Christi, als Mensch betrachtet, im Zustande seiner Erhöhung oder Vollkommenheit. Auferstehung Jesu und Himmelfahrt. 172

§. 98. Worein die himmlische Herrlichkeit oder Majestät (δοξα) Christi als Menschen eigentlich in der heiligen Schrift gesetzt wird, und Darstellung des biblischen Begriffs vom Reiche und von der Herrschaft Christi. 179

§. 99. Bemerkungen über die Form und den Sinn der biblischen Vorstellung vom Reiche Gottes und Christi, und über die Bedeutung der Redensart: sitzen zur Rechten Gottes, von Christo gebraucht. 185

Drittes Capitel. Von der Person Christi.

§. 100. Ueber das Daseyn und die Beschaffenheit der höhern Natur in Christo. 192

§. 101. Ueber die Verbindung der Gottheit und Menschheit in Christo, nach Anleitung dessen, was die Bibel ausdrücklich sagt, und was folgerungsweise daraus hergeleitet werden kann. 195

§. 102. Historische Bemerkungen zur Erläuterung des Entstehens und der allmähligen Ausbildung des kirchlichen Lehrbegriffs von der Person und den beiden Naturen Christi, bis zum achten Jahrhundert. 204

§. 103. Fortsetzung dieser historischen Bemerkungen, nebst einer Erläuterung der alten kirchlichen Terminologie in dieser Lehre. 209

§. 104. Kurze Darstellung der kirchlichen Lehrform von der Person und den beiden Naturen Christi; nebst Erklärung der kirchlichen, noch jetzt üblichen Phraseologie in der Lehre de communicatione idiomatum, und Beurtheilung derselben. 214

Viertes Capitel. Von dem Werke oder Geschäfte Christi, und von dem, was dadurch bewirkt ist.

Einleitung in diese Lehre.

§. 105. Verschiedene, sonderlich biblische Benennungen und Beschreibungen von den Verrichtungen Christi und dem heilsamen

Seite

men Erfolg derselben; desgleichen von den Namen Christi, als Weltbeglückers. 222

§. 106. Was in der heiligen Schrift zu dem Werke oder Geschäfte Christi, das er zum Besten der Menschen ausgeführt hat, eigentlich gerechnet wird; Erklärung des biblischen Wortes: Erlösung; und in welcher Ordnung und Folge diese Lehre von Christi sämmtlichen Verdiensten um das menschliche Geschlecht am bequemsten und natürlichsten abgehandelt werden könne. 226

§. 107. Ueber die ehedem gewöhnliche Lehrform von dem dreyfachen Geschäfte Christi als Mittlers. 232

Erste Abtheilung des vierten Capitels. Ueber die Erlösung von den Strafen der Sünde, oder von der Versöhnung Christi, und deren Frucht, der Rechtfertigung der Menschen vor Gott.

§. 108. Bemerkungen über die verschiedenen Vorstellungen von Sündenvergebung bey Gott und ihrer Bedingung, und Anwendung hievon auf die biblische Lehre von Christi Versöhnung. 238

§. 109. Biblische Lehre von der Nothwendigkeit der Sündenvergebung, und biblischer Begriff und Ausdrücke von Sündenvergebung, Begnadigung, oder Rechtfertigung. . . 248

§. 110. Erläuterung des biblischen Satzes, daß die Menschen ihre Rechtfertigung oder Sündenvergebung bey Gott Christo allein zu verdanken haben. 255

§. 111. Von dem Leiden und Tode Christi, und in wie fern wir demselben unsere Rechtfertigung oder Begnadigung zu verdanken haben; nebst einigen Bemerkungen über einige der vornehmsten Eigenschaften (affectiones) des Todes Jesu. 259

§. 112. Von dem Einfluß, den die Auferstehung und die damit verbundene Erhöhung Christi und seine Fürbitte auf unsere Begnadigung oder Rechtfertigung haben. . . . 268

§. 113. Die Schriftlehre von der Begnadigung oder Rechtfertigung durch Christum, als einer allgemeinen und unverdienten Wohlthat Gottes. 272

Seite

§. 114. Ueber die verschiedenen Theorien und Lehrformen in der christlichen Kirche von der Beschaffenheit, Art und Weise der Versöhnung Christi, und Anzeige einiger der vornehmsten Schriften über die Versöhnung und Rechtfertigung. . . 278

§. 115. Ueber den thuenden Gehorsam Christi. . . . 288

Zweyte Abtheilung des vierten Capitels. Ueber die Befreyung oder Erlösung von der Macht und Herrschaft der Sünde.

§. 116. Erheblichkeit und Schriftmäßigkeit dieser Lehre, und über die Art und Weise, wie wir durch Christum von der Sünde befreyet werden. 296

§. 117. Die Erlösung oder Befreyung von der Macht und Herrschaft der Sünde, die wir dem Unterrichte und Beyspiele Jesu Christi, unter göttlichem Beystande, verdanken. . 300

Dritte Abtheilung des vierten Capitels. Von dem Erfolge der von Jesu zum Besten der Menschen übernommenen Geschäfte, oder von der Glückseligkeit, welche die Menschen dadurch in diesem und dem künftigen Leben wirklich erlangen. (De beneficiis Christi.)

§. 118. Biblische Benennungen des durch Christum den Menschen erworbenen Heils, Beschaffenheit desselben im Allgemeinen, und Lehre des neuen Testaments von der Aufhebung der alttestamentlichen Verfassung durch das Christenthum und den daraus für die Welt entstandenen Vortheilen. . . 306

§. 119. Glückseligkeit der Christen in diesem Leben, die sie Christo zu verdanken haben. 312

§. 120. Uebergang zum künftigen Leben und zur Glückseligkeit der Christen in dem künftigen Leben, die sie Christo zu verdanken haben. 318

Elfter Artikel. Von der Heilsordnung, oder von den Bedingungen, unter denen wir die den Christen verheißene Glückseligkeit, in diesem und dem künftigen Leben, von Gott erlangen sollen. (De ordine salutis s. conditionibus consequendae salutis.)

§. 121.

Seite

§. 121. Ueber die christliche Lehre vom Glauben, als der einzigen Bedingung der Seligkeit, nebst Bemerkungen über die Lehre von der Seligkeit der Heiden und der Kinder. . . 323

§. 122. Erläuterung der verschiedenen Bedeutungen des Wortes: Glaube, in der Schrift, und einiger der vornehmsten vom Glauben handelnden Stellen; desgleichen über die Theile oder einzelnen Stücke des Glaubens und über die erheblichsten Eintheilungen desselben in der Theologie. . . . 329

§. 123. Von den verschiedenen Gegenständen der christlichen Lehre, worauf sich der Glaube bezieht, und von dem Verhältniß des Glaubens zu denselben. 337

§. 124. Verbindung der zum Glauben gehörigen Stücke mit einander, desgleichen Kennzeichen und Stufen des Glaubens, und Bedingungen, unter welchen der Glaube seligmachend ist. 345

§. 125. Ueber die Beschaffenheit der christlich guten Werke oder der Tugenden; über ihre Verbindung, worin sie mit der Seligkeit der Christen stehen; und über ihre Verdienstlichkeit. 353

§. 126. Erläuterung der biblischen Ausdrücke, die theils von der äußern Religionsannahme, (fides externa,) theils von der innern moralischen Besserung und Heiligung des Menschen gebraucht werden. 360

§. 127. Darstellung der Lehre von der moralischen Besserung und deren Anfang, ingleichen über den Aufschub der Besserung und über späte Besserung. 367

§. 128. Bemerkungen über die in der christlichen Kirche nach und nach aufgekommenen falschen Begriffe und Mißdeutungen in der Lehre von der Buße. 377

Zwölfter Artikel. Von den Gnadenwirkungen, (de operationibus gratiae); oder von den göttlichen Anstalten zur Förderung der Sinnesänderung und des Glaubens.

§. 129. Erklärung der Ausdrücke: Gnade, Gnadenwirkungen, und Gnadenmittel, und anderer in der Theologie davon gebräuchlichen Redensarten, und Zusammenhang dieser Lehre mit der vorhergehenden. 382

Seit

§. 130. Welches sind die Wirkungen der göttlichen Gnade zur Besserung und Beseligung der Christen? und welcher Mittel bedient sich Gott, diese Wirkungen in den Herzen derselben hervorzubringen? 38

§. 131. Wie beweiset man aus der heiligen Schrift den göttlichen Ursprung der bessernden Gnadenwirkungen? und Bemerkungen zur Erläuterung der biblischen Ausdrücke davon. 35

§. 132. Uebersicht der erheblichsten verschiedenen Theorien in der christlichen Kirche von den Gnadenwirkungen und der Freyheit (oder dem Vermögen) des Menschen in geistlichen Dingen, und der daraus entstandenen Streitigkeiten. . . 39

§. 133. Darstellung der neuern Theorie von der Göttlichkeit der Gnadenwirkungen und der Kraft des Wortes Gottes. . 40

Dreyzehnter Artikel. Von der christlichen Religionsgesellschaft oder Kirche.

§. 134. Was unter der christlichen Kirche verstanden werde, Zweck derselben, biblische Benennungen davon, und die in der Theologie üblichen Eintheilungen der Kirche. . . 4

§. 135. Beschaffenheit und Eigenschaften der christlichen Kirche, die davon gewöhnlichen kirchlichen Ausdrücke und deren Bedeutung. 4

§. 136. Von dem Oberhaupte der christlichen Kirche; und von den zur Erhaltung und Ausbreitung derselben, sonderlich durch das öffentliche Lehramt, gemachten Anstalten. . . 4

Vierzehnter Artikel. Von den feyerlichen Religionshandlungen, die Christus selbst bey der Aufnahme in die christliche Religionsgesellschaft und zur gesegneten Erhaltung seines Andenkens in derselben angeordnet hat; oder von den beiden Sakramenten, Taufe und Abendmahl.

§. 137. Von den Sakramenten überhaupt. 4

Erster Abschnitt. Von der christlichen Taufe.

§. 138. Benennung, Einsetzung, und Ursprung der christlichen Taufe, nebst Bemerkungen über Johannes den Täufer und die jüdische Proselytentaufe. 4

Seite

§. 139. Wie die Taufhandlung zu verrichten sey; wer sie verrichten müsse; und von den willkührlichen und außerwesentlichen Taufgebräuchen. 452

§. 140. Absicht, Nutzen, und Wirkung der christlichen Taufe. 457

§. 141. Ueber die Nothwendigkeit der Taufe, und ob sie wiederholt werden müsse. 463

§. 142. Ueber die Taufe der Kinder, (paedobaptismus). . 468

Zweyter Abschnitt. Vom Abendmahl.

§. 143. Ueber die Benennungen des Abendmahls und deren Veranlassung und Absicht. 474

§. 144. Ueber den Unterschied des Wesentlichen und Außerwesentlichen bey der Haltung des Abendmahls. . . . 482

§. 145. Ueber den Nutzen und die Wirkung des Abendmahls, und Folgerungen daraus. 490

§. 146. Die verschiedenen Meinungen und Lehrformen von der Gegenwart des Leibes und Blutes im Abendmahl historisch erläutert und beurtheilt. 497

Funfzehnter Artikel. Vom Tode und von der Fortdauer und den Schicksalen des Menschen nach dem Tode; oder die Lehre von den letzten Dingen.

§. 147. Von dem Tode. 509

§. 148. Hauptinhalt der christlichen Lehre von der Fortdauer und dem Zustande der menschlichen Seele nach dem Tode. . 514

§. 149. Historische Erläuterungen der verschiedenen Meinungen über die Fortdauer der Seele nach dem Tode in ältern und neuern Zeiten, und von den dafür gebrauchten Vernunftbeweisen. 519

§. 150. Ueber die vornehmsten verschiedenen Meinungen von dem Aufenthaltsorte der abgeschiedenen Menschenseelen und ihrem Zustande daselbst. 527

§. 151. Was unter Todtenauferstehung verstanden werde; verschiedene Bedeutungen des Wortes: Auferstehung; und was unter den Juden davon gelehrt wurde. 535

§. 152. Die christliche Lehre von der Wiederherstellung des Leibes. 543

Seite

§. 130. Welches sind die Wirkungen der göttlichen Gnade zur Besserung und Beseligung der Christen? und welcher Mittel bedient sich Gott, diese Wirkungen in den Herzen derselben hervorzubringen? 385

§. 131. Wie beweiset man aus der heiligen Schrift den göttlichen Ursprung der bessernden Gnadenwirkungen? und Bemerkungen zur Erläuterung der biblischen Ausdrücke davon. 392

§. 132. Uebersicht der erheblichsten verschiedenen Theorien in der christlichen Kirche von den Gnadenwirkungen und der Freyheit (oder dem Vermögen) des Menschen in geistlichen Dingen, und der daraus entstandenen Streitigkeiten. . . 399

§. 133. Darstellung der neuern Theorie von der Göttlichkeit der Gnadenwirkungen und der Kraft des Wortes Gottes. . 408

Dreyzehnter Artikel. Von der christlichen Religionsgesellschaft oder Kirche.

§. 134. Was unter der christlichen Kirche verstanden werde, Zweck derselben, biblische Benennungen davon, und die in der Theologie üblichen Eintheilungen der Kirche. . . 418

§. 135. Beschaffenheit und Eigenschaften der christlichen Kirche, die davon gewöhnlichen kirchlichen Ausdrücke und deren Bedeutung. 424

§. 136. Von dem Oberhaupte der christlichen Kirche; und von den zur Erhaltung und Ausbreitung derselben, sonderlich durch das öffentliche Lehramt, gemachten Anstalten. . . 431

Vierzehnter Artikel. Von den feyerlichen Religionshandlungen, die Christus selbst bey der Aufnahme in die christliche Religionsgesellschaft und zur gesegneten Erhaltung seines Andenkens in derselben angeordnet hat; oder von den beiden Sakramenten, Taufe und Abendmahl.

§. 137. Von den Sakramenten überhaupt. 439

Erster Abschnitt. Von der christlichen Taufe.

§. 138. Benennung, Einsetzung, und Ursprung der christlichen Taufe, nebst Bemerkungen über Johannes den Täufer und die jüdische Proselytentaufe. 447

§. 139.

Seite

§. 139. Wie die Taufhandlung zu verrichten sey; wer sie verrichten müsse; und von den willkührlichen und außerwesentlichen Taufgebräuchen. 452

§. 140. Absicht, Nutzen, und Wirkung der christlichen Taufe. 457

§. 141. Ueber die Nothwendigkeit der Taufe, und ob sie wiederholt werden müsse. 463

§. 142. Ueber die Taufe der Kinder, (paedobaptismus). . 468

Zweyter Abschnitt. Vom Abendmahl.

§. 143. Ueber die Benennungen des Abendmahls und deren Veranlassung und Absicht. 474

§. 144. Ueber den Unterschied des Wesentlichen und Außerwesentlichen bey der Haltung des Abendmahls. . . . 482

§. 145. Ueber den Nutzen und die Wirkung des Abendmahls, und Folgerungen daraus. 490

§. 146. Die verschiedenen Meinungen und Lehrformen von der Gegenwart des Leibes und Blutes im Abendmahl historisch erläutert und beurtheilt. 497

Funfzehnter Artikel. Vom Tode und von der Fortdauer und den Schicksalen des Menschen nach dem Tode; oder die Lehre von den letzten Dingen.

§. 147. Von dem Tode. 509

§. 148. Hauptinhalt der christlichen Lehre von der Fortdauer und dem Zustande der menschlichen Seele nach dem Tode. . 514

§. 149. Historische Erläuterungen der verschiedenen Meinungen über die Fortdauer der Seele nach dem Tode in ältern und neuern Zeiten, und von den dafür gebrauchten Vernunftbeweisen. 519

§. 150. Ueber die vornehmsten verschiedenen Meinungen von dem Aufenthaltsorte der abgeschiedenen Menschenseelen und ihrem Zustande daselbst. 527

§. 151. Was unter Todtenauferstehung verstanden werde; verschiedene Bedeutungen des Wortes: Auferstehung; und was unter den Juden davon gelehrt wurde. 535

§. 152. Die christliche Lehre von der Wiederherstellung des Leibes. 543

Seite

§. 153. Lehre des neuen Testaments von der Beschaffenheit des Leibes, den wir in der Auferstehung wiederbekommen, und Meinungen der Theologen davon. 549

§. 154. Ueber die letzte Erscheinung Christi vor dem Weltende und über die verschiedenen Vorstellungen davon, ingleichen von dem tausendjährigen Reiche und der allgemeinen Heiden- und Judenbekehrung. 555

§. 155. Ueber das allgemeine Weltgericht und das Ende der gegenwärtigen Weltverfassung. 560

§. 156. Ueber die Höllenstrafen oder die ewige Verdammniß. . 567

§. 157. Ueber die Dauer der Höllenstrafen; Gründe für und wider die unendliche Dauer derselben. 574

§. 158. Resultat aus den zusammen verglichenen und erwogenen Gründen für und wider die unendliche Dauer der Höllenstrafen; und Abriß einer Geschichte dieser Lehre. . . 581

Ueber die ewige Seligkeit.

§. 159. Einleitung in diese Lehre, und Erläuterung der in der heiligen Schrift gebrauchten Ausdrücke von der ewigen Seligkeit der Frommen. 586

§. 160. Was läßt sich aus Vernunft und Schrift von der eigentlichen Beschaffenheit der künftigen Seligkeit im Allgemeinen erkennen und erwarten? 591

Zwey-

Zweyter Theil
der christlichen Glaubenslehre.

Die Lehre von dem Menschen,

nach

seinem gegenwärtigen und künftigen Zustande betrachtet; und von den Anstalten, die Gott zur Verbesserung und Wiederherstellung desselben gemacht hat, besonders durch Jesum Christum.

Ueber Inhalt, Plan und Ordnung der einzelnen Materien im zweyten Theile. Der zweyte Theil der Glaubenslehre wird die theologische Anthropologie genannt, weil darin die Lehre von den Menschen und ihrem Verhältniß gegen Gott vorgetragen wird. In Absicht der Folge und Ordnung der einzelnen Materien, die hier abzuhandeln sind, weichen die ältern sowohl als neuern Lehrgebäude der Theologen sehr von einander ab. An sich ist dies freylich willkührlich, wenn nur immer diejenigen Lehren vorausgeschickt werden, die den Grund zu den folgenden enthalten, oder doch zur Erläuterung derselben vieles beytragen. Aus diesem Grunde ist es z. B. nicht zweckmäßig, wenn man, (wie einige thun,) die Lehre von Christo, seiner Person, Erlösung u. s. f. gleich voranschickt, da doch vieles in dieser Lehre erst dann im rechten Lichte erscheint, wenn die biblischen Lehren vom Verderben der Menschen, Sünde und Sündenstrafe erst vorher erklärt sind. Dieser weit bequemern Ordnung ist auch Morus gefolgt. — Doch man wähle eine Ordnung, welche man will, einzelne Schwierigkeiten und Mängel bleiben dabey immer. Einige haben sich auch dadurch ein Verdienst erwerben wollen, daß sie ganz und gar von dem Gange der gewöhnlichen Systeme abgewichen sind, eine ganz neue Ordnung, und besonders neue Aufschriften der einzelnen Rubriken erfunden

haben. Aber für die Wissenschaft selbst ist durch diese Neuerungen kein neues Land gewonnen worden, vielmehr hat man das Studium derselben für die Anfänger hiedurch sehr erschwert, und sie müssen, wenn sie nun ein anderes System zur Hand nehmen, gleichsam von vorn wieder anfangen und eine neue Sprache lernen. Wir wählen folgende Ordnung: Der Mensch kann betrachtet werden 1) in seinem ehemaligen oder ursprünglichen Zustande, (Unschuldszustand). Hievon ist schon im ersten Theile gehandelt worden, (§. 53. — 57.,) und dies ist hier wieder zu vergleichen. Ferner 2) in seinem gegenwärtigen Zustande, nachdem der Unschuldszustand aufgehört hat. Hier wird von der Sünde, dem Ursprunge derselben, den verschiedenen Arten der Sünde und den Folgen derselben gehandelt. (Art. IX. §. 73. — 87. incl.) Endlich 3) in dem bessern Zustande, worein der Mensch wieder versetzt werden soll. Hier wird nun eigentlich erst die ganze Lehre von Wiederherstellung des Menschengeschlechts vorgetragen: (1.) De gratia Dei salutari, von den gnädigen Anstalten Gottes zur Heiligung und Beseligung der Menschen. Von den Anstalten, die Gott dazu durch Christum gemacht hat, — von Christi Ständen, Person, seinem Geschäft und den heilsamen Folgen desselben für das Menschengeschlecht. (Art. X. §. 88. — 120. incl.) (2.) Von der Ordnung des Heils, oder von den Bedingungen, unter denen wir die den Christen verheißene Glückseligkeit von Gott erlangen sollen, (Buße und Glaube). (Art. XI. §. 121. — 128. incl.) (3.) Von der Art und Weise, wie Gott die an Christum Glaubenden unterstützt, daß sie diese vorgeschriebenen Bedingungen erfüllen können, oder Gnadenwirkungen und Gnadenmitteln oder Tugendmitteln. (Art. XII. §. 129. — 133. incl.) (4.) Von der christlichen Religionsgesellschaft oder Kirche. (Art. XIII. §. 134. — 136.) (5.) Von Taufe und Abendmahl, oder von den Sakramenten. (Art. XIV. §. 137. — 146.) (6.) Von dem Uebergang des Menschen in eine andere Welt und dem Zustand des Menschen in derselben. Von Tod, Unsterblichkeit der Seele, Auferstehung des Leibes, Weltgericht, Weltende, künftiger Verdammniß und Seligkeit. (Art. XV. §. 147. — 160.)

Erster

Erster Abschnitt.

Vom gegenwärtigen Zustande der Menschen, nachdem der Unschuldszustand aufgehört hat, oder von den Folgen des Falles der ersten Menschen.

Neunter Artikel.

Von der Sünde und den Strafen der Sünde.

§. 73.

Was man unter Sünde verstehe, und über die verschiedenen biblischen Wörter, die Sünde anzeigen, und deren Bedeutungen. [M. p. 106. §. 1.]

I. Sünde ist, wenn man das Wort objektiv und im weitern Sinne nimmt: Abweichung vom Gesetz Gottes, oder, was nicht recht ist, nach Gottes Gesetz, was dem Gesetz zuwider ist. In der Sprache der Rechtsgelehrten heißt die Abweichung vom Gesetz: Verbrechen (crimen); in der Theologie und wenn von Religionsgegenständen die Rede ist, (d. i. wenn die Menschen im Verhältniß gegen Gott betrachtet werden,) wird das Wort Sünde gebraucht. (Ein Vorzug der deutschen Sprache, daß sie dafür ein eigenes Wort hat.) Sünde ist daher eigentlich die Abweichung vom göttlichen Gesetze, oder nach dem biblischen Sprachgebrauch, was nicht ist κατα τα θελημα του θεου. Es wird dies Wort also immer in Beziehung auf Gott als Gesetzgeber gebraucht; und weil die heilige Schrift ganz erfahrungsmäßig alle Menschen in ihrem jetzigen Zustande als Uebertreter der göttlichen Gesetze betrachtet, so nennt sie sie Sünder, Röm. 3, 9. 23. 24. Will man aber die Handlung, wodurch jemand ein

Sünder oder strafwürdig wird, subjektiv definiren, so kann man sagen: Sünde ist eine freye Handlung, die den göttlichen Gesetzen zuwider ist, oder die von den göttlichen Gesetzen abweicht. Hiebey ist zu merken: a) Wenn jemanden eine Handlung als sündlich zugerechnet werden soll, so muß die Handlung frey gewesen seyn. Denn sobald jemand gezwungen handelt, sobald es nicht von ihm selbst abhing, die Handlung zu vollbringen oder zu unterlassen, so kann man es ihm nicht als Sünde zurechnen; wovon unten mehr, §. 81. b) Das Gesetz macht eigentlich die Sünde zur Sünde. Alle Moralität kommt vom Gesetz. Folglich, wenn kein Gesetz Gottes vorhanden ist, so kann keine Sünde statt finden. Paulus drückt dies, Röm. 4, 15., so aus: οὐ οὐκ ἐστι νομος, οὐδε παραβασις (ἐστι). — Wenn nun auch kein Gesetz gegeben wäre, so würden zwar eben die Handlungen, die man jetzt Sünde nennt, immer thörichte und schädliche Handlungen seyn, und Uebel genannt werden müssen, z. B. Unzucht, Diebstahl, Mord; aber sie würden doch nicht Sünde heißen können. Die Thiere tödten z. B. andere Thiere oder Menschen, oder berauben sie. Dies ist ein Uebel und hat schädliche Folgen auch für die Thiere selbst; man stellt ihnen nach, verfolgt sie. Aber ihre That ist deshalb nicht Sünde, weil ihnen kein Gesetz gegeben ist. Kein Vernünftiger nennt daher dergleichen Sünde bey Thieren, oder sagt im Ernst, ein Thier habe sich versündigt. Auch gebraucht man nicht das Wort Verbrechen davon, denn sie haben weder göttliche noch menschliche Gesetze. Unter Gesetz versteht man „eine mit Drohungen begleitete Vorschrift eines Oberherrn", und unter dem Oberherrn denjenigen, der das Recht hat, andern Vorschriften ihrer Handlungen zu geben und diese Vorschriften mit Drohungen zu verbinden. Befehl und Gesetz sind verschieden. Bey jedem Gesetz ist ein Befehl; aber nicht jeder Befehl ist ein Gesetz. Nämlich die Rechtmäßigkeit des Befehls macht aus dem Befehl ein Gesetz, wenn der Befehlende berechtigt ist, Befehle zu geben, und der Gehorchende schuldig ist, zu gehorchen. Nur in diesem Falle ist der Befehl, den jemand giebt, ein Gesetz, sonst nicht. Deswegen ist der Befehl des Diebes, daß ihm jemand sein Eigenthum geben soll, und die beygefügte Drohung, daß er ihn sonst ermorden werde, kein Gesetz. Die Gesetze Gottes sind nun theils durch die Natur uns bekannt geworden, theils durch nähere Offenbarung in der heiligen Schrift. Die letztern haben die Absicht, daß dadurch das Naturgesetz wiederholt und eingeschärft, bestätigt, erläutert und vermehrt oder ergänzt werden soll. Gott hat nämlich theils durch seine Werke in der Natur, theils durch die Lehren, die in der heiligen Schrift enthalten sind, Erklärung über seine Absichten gegeben, als Wille und Regel

für

für die Menschen, worauf sie stets Rücksicht nehmen und wonach sie ihr Verhalten einrichten sollen. [M. p. 106. n. 5. 4.]

II. Von den vornehmsten Wörtern, die in der Bibel von der Sünde gebraucht werden, und ihren Bedeutungen. [M. not. 4.]

1) Das gewöhnlichste Wort ist das hebräische חַטָּאת und das griechische ἁμαρτια, womit die griechischen Juden jenes am häufigsten übersetzen. Beide haben verschiedene Bedeutungen. (1.) Das hebräische חָטָא ist eigentlich vom Ziel oder Wege abweichen, ausgleiten, eben so wie bey den Arabern. Daher seine Absicht, seinen Zweck verfehlen, vereitelt sehen. Hiob 5, 24. Sprichw. 10, 2. Auf ähnliche Art gebrauchen auch die Griechen ἁμαρτανειν und ἁμαρτια von denen, deren Erwartung getäuscht wird, oder die etwas verlieren, einbüßen, verfehlen, ermangeln, z. B. Xenoph. Cyrop. I. ἁμαρτανοντες της βουλησεως, deren Anschlag vereitelt wird; und schon Homer, Odyss. ἁμαρτησασθαι ὀπωπης des Gesichts verlustig seyn. Il. XXIV, 68. heißt es vom Hektor: er ließ es nie an Opfern mangeln, die den Göttern werth sind, ουτι φιλων ἡμαρταν δωρων. Daher wird nun (2.) das Wort uneigentlich gebraucht und auf die Seele übergetragen, und zeigt Fehler und Mängel des Verstandes und des Willens und auch der Handlungen an. Letzteres ist das gewöhnlichste. Aber auch ersteres bisweilen, z. B. Joh. 8, 46. ἐλεγχειν περι ἁμαρτιας, (erroris convincere), auch Joh. 16, 8. 9. (fraus). Aber am gewöhnlichsten ist das letztere, daß es nämlich auf den Willen und die Handlungen sich vornehmlich bezieht und jede Abweichung vom Gesetz im Wollen und Handeln anzeigt. Es bedeutet daher auch oft im vorzüglichen Sinne ἡ ἁμαρτια theils jedes schwere Verbrechen, theils impietas, profanitas, Irreligiosität. Daher heißen auch die Heiden bey den Juden ἁμαρτωλοι, חַטָּאִים, im Gegensatz der gens sancta. Daher ἁμαρτανειν Hebr. 10, 26. von dem (christlichen) Glauben abfallen. Paulus gebraucht auch Röm. 7, 9. und an andern Orten ἁμαρτια von dem beym Menschen befindlichen und ihm natürlichen Hang zur Sünde. (3.) Dieses Wort und die sämmtlichen Wörter, die eigentlich Sünde bedeuten, werden im Hebräischen und von griechischen Juden auch von Sündenstrafe gebraucht, z. B. Jes. 53. 2 Kön. 7, 9. f. (4.) Auch bedeuten sie Sündopfer, als Ps. 40, 7. 2 Cor. 5, 21. (θυσια περι ἁμαρτιας).

2) Außer diesem Worte haben Hebräer und Griechen noch viele andere, womit der Begriff Sünde ausgedrückt wird. Dahin gehören a) im Hebräischen: עָוֹן Schuld (reatus), Sünde, Ps. 59, 5., welches die LXX oft durch ἀδικημα s. ἀδικια ausdrücken. — פֶּשַׁע, eigentlich Abfall vom wahren Gott, oder Rebellion

lion gegen ihn. So wurde theils Uebertritt zum Götzendienst, theils jede vorsetzliche und wissentliche Uebertretung der göttlichen Gesetze mit Recht angesehn und daher so benannt, 2 Kön. 8, 10. Jer. 3, 13. Daher dies ein stärkeres Wort ist, als חֲטָאָה. — רָשָׁע wird gebraucht von Ungerechtigkeit der Richter, (wenn sie das Recht (צדק) aus den Augen setzen, ungerecht und parteyisch richten,) Hiob 9, 24. Ezech. 7, 11.; hernach von jeder Missethat, oder Frevel, wodurch Jemand der Strafe schuldig wird, Ps. 5, 5. Daher עָוֹן der Schuldige (reus, damnatus) sensu forensi. LXX: ἀδικια, ἀσεβεια u. a. — אָשַׁם heißt reatus, und wird von Schuld und Strafe gebraucht. — שְׁגִיאָה, error, Verirrung, Fehler, Ps. 19, 13., bey den LXX: παραπτωμα. Gr. πλανη. b) Griechische Wörter im neuen Testamente sind größtentheils nach dem Sprachgebrauch der LXX gebraucht, die sie oft als gleichbedeutend verwechseln und eins für das andere setzen. Dahin gehören: παρακοη, Hebr. 2, 2. — παραβασις, Röm. 4, 15. — ἀδικια und ἀδικημα, (wie ἁμαρτια und ἁμαρτημα,) Röm. 1, 18. C. 6, 13. — ὀφειληματα, Matth. 6, 12. (Die Hebräer stellen oft die Sünden und Vergehungen unter dem Bilde der gemachten Schulden vor, die entweder erlassen werden, oder bezahlt werden müssen.) — παραπτωμα, Matth. 6, 14., wird auch vom Abfall von der Religion gebraucht, Röm. 11, 12. — ἀγνοημα, Verirrung, Fehler, erratum, Hebr. 9, 7. So übersetzt Aquila עֲוֹן 3 Mos. 26, 39. durch ἀγνοια. — So auch πλανη. — ἀνομια, illegalitas, Abweichung vom Gesetz, Uebertretung des Gesetzes, oder Sünde, Matth. 7, 23. Hernach wird es auch von Irreligiosität und Heidenthum gebraucht, indem νομος oft die von Gott geoffenbarte Religion bedeutet. Daher die Heiden ἀνομοι heißen, Röm. 2, 12. C. 6, 19., so wie auch sonst ἀσεβεια und ἀσεβης gebraucht wird. In der Stelle 1 Joh. 3, 4. ἡ ἁμαρτια ἐστιν ἡ ἀνομια, ist keine schulgerechte Definition der Sünde, sondern Johannes bestreitet Verführer, die ein sündliches Leben als erlaubt vertheidigten, und der ganze Vers will sagen: „Wer ein sündliches Leben führt, handelt dem Gebote des göttlichen Gesetzes entgegen. Denn jede Sünde ist gegen das göttliche Gesetz", (das uns gebietet, heilig und unsündlich zu leben, s. V. 3.).

In der nun folgenden Abhandlung der Lehre von der Sünde soll die Ordnung beobachtet werden: daß 1) von dem Ursprung der Sünde unter den Menschen, oder von der Versündigung der ersten Menschen, und der daraus nach der heiligen Schrift herzuleitenden sittlichen Verderbtheit der menschlichen Natur gehandelt wird, §. 74. — 80. 2) Von dem Ursprung und der Beschaffenheit einzelner sündlicher Handlungen der Menschen, die in jener moralischen Verderbtheit

heit ihren ersten Grund haben, und deren verschiedenen Arten und Eintheilungen, §. 81. — 85.; und 3) von der Strafe der Sünde, nach Vernunft und Schrift, §. 86. u. 87.

§. 74.

Was erkennt die Vernunft, ohne Gebrauch der Bibel, von den sündlichen Mängeln und Unvollkommenheiten der menschlichen Natur, und dem Ursprunge und den veranlassenden Ursachen derselben? und in wie fern stimmt dies mit der Bibel überein?

I. Das wirkliche Daseyn der Mängel und der moralisch fehlerhaften Beschaffenheit der menschlichen Natur, die sich von früher Jugend an zeigt, haben auch die meisten alten heidnischen Philosophen schon anerkannt und eingeräumt, da die Sache erfahrungsmäßig ist und so klar in die Augen fällt. Schon vor Alters bemerkte man bey den Menschen, eben so, wie noch jetzt, mehr Hang zur Unsittlichkeit und Sünde, als Neigung zur Unschuld, Heiligkeit und Sittenreinigkeit. Von Jugend auf sah man im Menschen beständigen Streit zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, und machte die Erfahrung, daß der Mensch häufiger der letzten folge, als der ersten, und sich dadurch unglücklich mache; man bemerkte, daß der Mensch, selbst bey der besten Anleitung zur Sittlichkeit und bey aller Ueberzeugung von der Rechtmäßigkeit der Forderungen des Sittengesetzes, dennoch oft unsittlich handle; auch selbst dann, wenn er auf das klärste einsieht, daß er daran unrecht thut, und daß er daher in einem höchst unglücklichen Zustande sey. [S. M. p. 109. §. 3.] Nämlich, wenn es bey dem Menschen so wäre, wie es seyn sollte, so müßte er seinen Willen sogleich durch das bestimmen lassen und das ausüben, was sein Verstand als wahr und gut erkannt hat. Aber die Erfahrung lehrt, daß es nicht so sey. Es ist also ein falscher Satz, wenn man behauptet, alles komme nur auf Belehrung des Verstandes und Erkenntniß allein an, der Wille würde dann schon nachfolgen. So sollte es seyn, es ist aber nicht so, und das ist eben die größte aller moralischen Preisaufgaben, wie es anzufangen sey, daß der Wille dem Verstande gehorche und folge. Daher nun, weil man auch vor Alters schon diese Erfahrung machte, sind die Schriften der Alten voll von Klagen hierüber. Sokrates klagt beym Plato (de republ.), daß alle, auch die gebildetsten, Nationen, die es in der Erkenntniß und Einsicht weiter gebracht hätten, als andere, dennoch so verderbt wären, daß die herrschende allgemeine Krankheit durch kein

Heil-

Heilmittel menschlicher Erfindung und Kunst gehoben werden könne. Voll von solchen Aeußerungen hierüber sind die Schriften des Plato, Aristoteles und Cicero. Aristoteles nannte dies Uebel συγγενες, (Ethic. ad Nicom. III, 15.). Plato sagt im Meno, daß die Kinder von Natur (φυσει) nicht gut wären; wenn sie das wären, sagt er ironisch, dürfe man sie ja nur einschließen, um sie gut zu erhalten. Nämlich, er sah auch schon ein, daß es ein Wahn sey, wenn man glaube, daß der Mensch bloß durch Nachahmung böser Beyspiele böse werde und bloß durch die Erziehung gut gemacht werden könne. Cic. Q. Tusc. III, 1.: Simulac editi in lucem, et suscepti sumus, in omni continuo pravitate, et in summa opinionum perversitate versamur: ut paene cum lacte nutricis errorem suxisse videamur. — De amicit. c. 24. Multis signis natura declarat, quid velit: obsurdescimus tamen nescio quomodo; nec ea, quae ab ea monemur, audimus. (Unser Wille gehorcht dem nicht, was ihm der Verstand als recht und gut gebietet.) Hieher gehören auch die Aussprüche der Dichter: nitimur in vetitum semper, cupimusque negata; und: video meliora proboque, deteriora sequor, etc. Vergl. Seneca de ira II, 9. und Sopater's Ausspruch: συμφυτον ἀνθρωποις το ἁμαρτανειν. Alles dies ist ganz übereinstimmend mit der heiligen Schrift, als mit dem Ausspruch bey Paulus, Röm. 7, 15.: „ich weiß nicht, was ich thue, (handle gegen meinen eignen Willen und Vorsatz gesetzwidrig); was ich (meine Vernunft) für recht halte, das thue ich nicht; ich thue vielmehr, was ich verabscheue"; und an andern Orten der heiligen Schrift, von Morus §. 2. und 3. aufgeführt. So findet es jeder Mensch bey sich. Und doch hat es Philosophen gegeben, besonders in neuerer Zeit, die alles dies wegläugnen und wegdemonstriren wollten, und neue Erziehungssysteme darauf zu gründen suchten.

Aber die eigentlichen Ursachen hievon wurden verschieden angegeben. 1) In den ältesten Zeiten und unter rohen heidnischen Völkern dachten die sich selbst überlassenen Menschen entweder darüber weiter gar nicht nach, oder sie erfanden allerley Philosopheme und Erzählungen, um die Entstehung und Verbreitung dieses Uebels begreiflich zu machen. Aber immer ging man davon aus, daß das Menschengeschlecht ursprünglich besser gewesen sey, und daß es entweder nach und nach, oder auf einmal und plötzlich ausgeartet sey. Das Gefühl des Bedürfnisses, daß man genöthigt sey, dies anzunehmen, findet sich fast durchgängig unter den Menschen, sobald sie nämlich anfangen, über Gott und sich selbst nachzudenken; und dies Gefühl kann auch durch das spitzfündige Raisonniren nicht vertilgt werden. Vergl. §. 56. 2) Die alten heidnischen

nischen Philosophen unter den Griechen nahmen zum Theil die Sagen und Erzählungen, die sie vorfanden, mit zu Hülfe, suchten aber doch den ersten und eigentlichen Ursachen des Uebels weiter nachzuspüren. Da bemerkten sie denn leicht, (was auch die Erfinder jener Erzählungen schon gesehn hatten,) daß die fehlerhafte Beschaffenheit in der menschlichen Natur in der überwiegenden Macht der Sinnlichkeit zu suchen sey, und daß die Sinnlichkeit vom Körper herrühre. (Dictamen sensuum und dictamen rationis.) Paulus Röm. 7, 23. νομος ἐν τοις μελεσιν, (i. e. ἐν σαρκι, V. 18.), im Gegensatz von νομος του νοος. Jenes ἀντιστρατευεται νομῳ νοος, και αἰχμαλωτιζει με τῃ ἁμαρτιᾳ. So unterscheidet Araspas bey Xen. Cyrop. VI, 21. in jedem Menschen eine ἀγαθη und πονηρα ψυχη und Plato das λογιστικον της ψυχης und das ἀλογιστικον und ἐπιθυμητικον. Nun gingen die alten griechischen Philosophen von dem Grundsatze aus, daß es zwey gleich ewige ursprüngliche Wesen gebe, Gott und die Materie. Ersteres sey das vernünftige und denkende Princip und der Ursprung alles Guten, (physisch und moralisch); dies letztere, das vernunftlose, und der Ursprung alles Bösen. S. §. 46. II. Die vernünftige Seele des Menschen gehöre zum ersten Princip, der Körper gehöre dem zweyten an. So wie letzterer aus Materie bestehe, so sey erstere ein Theil des reinen göttlichen Wesens, ein reiner Ausfluß aus demselben. Nun setzten sie aber auch häufig bey dieser Ansicht die Vortheile, welche die menschliche Seele durch die Verbindung mit dem Körper erhält, (die ohne diese Verbindung nicht statt finden könnten,) zu sehr aus den Augen, und behaupteten, daß der Körper gleichsam ein Gefängniß sey, worin die Seele verschlossen wäre. So lehrten die mehresten orientalischen Philosophen, (als Perser), so Pythagoras, Plato, (besonders im Timäus), Aristoteles, die Stoiker und ihre Nachfolger. Uebrigens gaben Plato und Sokrates schon immer den Rath: χωριζειν ὡς μαλιστα ἀπο του σωματος την ψυχην. Nach dem Tode aber, glaubten sie, werde die Seele wieder mit Gott vereinigt werden, nachdem sie vorher verschiedene Grade der Läuterung und Reinigung von der ihr anklebenden Materie durchgegangen sey; worüber s. §. 150. II. (vom Fegfeuer).

3) Die heilige Schrift sagt: Gott habe die Menschen nach Leib und Seele geschaffen, und zwar gut, ohne Sünde; aber durch eine gefährliche Uebertretung derselben sey die Natur des Menschen geändert, aus einer reinen und unsterblichen unrein, fehlerhaft und sterblich geworden; Gott aber habe dies zu unserm Besten gelenkt, und dies sey durch Jesum Christum geschehen, den Wiederhersteller des Menschengeschlechts.

II. Wenn man bey Unterſuchung des Urſprungs und der Urſachen dieſes Uebels von Autoritäten, auch von der Autorität der heiligen Schrift, ganz abſieht, und bloß von Betrachtungen, worauf uns die Erfahrung führt, ausgeht; ſo wird man auf folgende Reſultate kommen, die zwar nicht ganz befriedigen, aber doch ſchon einiges in der Sache aufklären, die daher auch allerdings für jeden Lehrer und Erzieher immer ſehr wichtig und lehrreich ſind. Allgemein kann der Philoſoph als Philoſoph hier keinen andern Grund angeben, als daß der Menſch ein eingeſchränktes Geſchöpf iſt und folglich fehlen kann. Aber worin dies beſteht, iſt näher zu beſtimmen. Der Menſch hat eine doppelte Natur: a) eine vernünftige, (νους), moraliſche, wodurch er das Vermögen hat, nach Zwecken zu handeln, (Verſtand und freyer Wille); b) eine ſinnliche, (ψυχη), die in Trieben und Neigungen beſteht. Nach jener gehört er der Geiſterwelt an, nach dieſer der Sinnenwelt. Er iſt alſo ein vernünftig-ſinnliches Weſen, oder ein vernünftiges Sinnenweſen. Dadurch unterſcheidet ſich der Menſch. Das Thier hat nur die letztere; iſt alſo ein vernunftloſes Sinnenweſen, das keine ſittliche Natur hat. Jenes ſoll beym Menſchen die geſetzgebende Natur ſeyn, dies die gehorchende; und frey handelt der Menſch nur dann, wenn er unabhängig von ſeinen ſinnlichen Triebfedern handelt, folglich wenn er der Stimme des Sittengeſetzes folgt, die ſo nachdrücklich in ſeinem Innern ſpricht. Aber in dieſen beiden Naturen des Menſchen bemerkt man nun ſteten Kampf und Widerſtreit gegen einander, der auf keine Art wegdemonſtrirt werden kann. Dieſer Streit beruht auf dem Unterſchiede jener beiden ungleichartigen Naturen im Menſchen, und iſt das unmittelbare Reſultat der Verbindung derſelben im menſchlichen Weſen, nach ſeiner jetzigen Einrichtung. Der Philoſoph kann als Philoſoph die Urſache davon nicht weiter außer der weſentlichen Natur des Menſchen aufſuchen, nicht in einer beſondern Ausartung derſelben, noch in den unſichtbaren Einwirkungen böſer Geiſter. Kurz, der ſich ſelbſt überlaſſene Philoſoph, dem das unbekannt iſt, was die heilige Schrift darüber ſagt, oder der davon keinen Gebrauch machen will, kann nicht von Factis ausgehen, weil dieſe ihm entweder nicht bekannt, oder ungewiß und zweifelhaft ſind. (Daher iſt es gegründet, was mehrere alte Theologen ſagen: man könne den urſprünglichen beſſern Zuſtand der menſchlichen Natur bloß aus der heiligen Schrift beweiſen; ſo auch den Fall, (die Ausartung); aus der bloßen Vernunft könne man es nicht darthun.) Jetzt aber reden wir bloß von dem, worauf die ſich ſelbſt überlaſſene Vernunft für ſich allein kommen kann. Man muß nun aber bey Bemerkung der Mängel und Unvollkommenheiten, die aus jener Verbindung beider Naturen entſtehen, auch die mancherley Vortheile, die daraus für uns erwachſen, nicht überſehen, und bedenken, daß der Menſch das

nicht

nicht seyn würde, was er ist, wenn diese Einrichtung anders wäre. Der Mensch besitzt mannichfaltige Anlagen, die in dieser Einrichtung ihren Grund haben, die ihn zwar zu vielen Fehlern und Verirrungen verleiten können, und wirklich verleiten, die aber doch an sich gut sind, und dem Menschen Vortheil bringen, wenn sie gehörig cultivirt und angewendet werden. Dahin gehört: die so tief eingepflanzte Selbstliebe, (daher der Trieb zur Selbsterhaltung und Vervollkommnung unser selbst), die Ehrbegierde, der Nachahmungstrieb; nur daß diese alle unter der Oberherrschaft der Vernunft stehen und durch sie zweckmäßig geleitet werden müssen.

Dies vorausgesetzt, kommen wir auf die nähern Ursachen, woraus sich die überwiegende Macht der Sinnlichkeit und das Unvermögen der Vernunft, sie ganz zu beherrschen, erklären läßt. (Wir wollen dies hier bloß so weit zu erklären suchen, als unsere menschliche Beobachtung und Erfahrung reicht, wobey man auffallende Lücken bemerken wird. Was die heilige Schrift darüber sagt, und wie weit es mit dieser übereinstimmt, darüber nachher.) Sie liegen theils in der zur menschlichen Natur gehörigen Stärke der Empfindungen, theils in der Art und Weise, wie sich die menschlichen Seelenkräfte entwickeln, theils in den äußern Umständen, unter welchen dies geschieht. 1) Die Empfindungen des Menschen sind viel stärker, als seine übrigen, in der Vernunft gegründeten Vorstellungen; und der sich selbst überlassene Philosoph weiß nicht mit Gewißheit, daß dies beym Menschen jemals anders gewesen sey. Denn von einem ursprünglich bessern Zustande der menschlichen Natur erkennt er aus der Vernunft nichts mit Gewißheit; er nimmt den Menschen, wie er ihn jetzt findet, mit der Voraussetzung, er sey immer so gewesen, weil er es nicht anders weiß. Im Ganzen scheint diese Einrichtung der menschlichen Natur dahin abzuzwecken, der Fühllosigkeit und Unthätigkeit bey dem Menschen vorzubeugen. Denn die bloßen Motive der Vernunft würden viel zu langsam und zu schwach bey ihm wirken. Es würden also viele nützliche und nothwendige Handlungen zu seinem und anderer Besten nicht geschehen, wenn dies anders wäre. So giebt es unter den trägen, phlegmatischen Menschen, wo die Reizbarkeit und das Empfindungsvermögen schwach ist, oft sehr gute Köpfe und wohlwollende Herzen; allein sie leisten wenig, sind langsam, träge, unentschlossen, unthätig. Aber es hat auch oft die Wirkung, daß sich der Mensch von seiner Empfindung zum Wollen und Handeln hinreißen läßt, ohne vorher die Folgen zu überlegen. Jedenfalls muß doch auf der andern Seite das Gute und der Vortheil dieser Einrichtung überwiegend seyn, weil Gott diese Einrichtung so gemacht hat. Auch hier ist vieles, was sich zwar hören läßt, aber nicht befriedigt. In dem sichtbaren Uebergewicht liegt immer etwas, was mit unsern

unſern Begriffen von den göttlichen Eigenſchaften nicht harmoniren will. Aber der Philoſoph als Philoſoph kann hier nicht weiter kommen. 2) In den frühern Jahren unſers Lebens, ehe wir die Vernunft recht gebrauchen können, haben wir in uns ſelbſt keine andere Regel, etwas zu begehren oder zu verabſcheuen, als unſere Empfindungen. Und darum können auch Kinder und Unmündige ſich nicht ſelbſt überlaſſen ſeyn, ſondern müſſen von andern regiert werden, weil ihnen die Vernunftreife mangelt. Natürlich alſo gewöhnen wir uns von Jugend auf, das zu begehren, was angenehme Empfindungen bey uns erweckt, hingegen das zu fliehen und zu verabſcheuen, was das Gegentheil bewirkt. Nun aber iſt gerade die Art von angenehmen Empfindungen, womit der Menſch am früheſten bekannt wird, diejenige, die aus Befriedigung bloß ſinnlicher Begierden entſteht. Denn weil der Menſch in den frühern Jahren noch nicht den vollkommenen Gebrauch ſeiner Vernunftfähigkeiten hat, ſo hat er keinen Sinn für die reinern und überſinnlichen oder geiſtigen Freuden, welche die Erkenntniß der Wahrheit und die Heiligkeit der Geſinnungen und des Lebens gewährt. Wenn nun der Menſch auch endlich nach und nach den völligen Gebrauch und die Reife ſeiner Vernunftfähigkeiten erhält, ſo iſt er doch einmal von ſeiner Jugend her gewöhnt, nach ſinnlichen Empfindungen und ſinnlicher Erkenntniß zu wollen und zu handeln, ohne die Vernunft gehörig zu Rathe zu ziehen und mit ſeinem Verſtande alles recht zu überlegen. Hierin hat er durch lange Uebung ſchon Fertigkeit erlangt, und es hält ſehr ſchwer, dieſe Fertigkeit abzulegen, und ſtatt derſelben die Fertigkeit zu erlangen, alles vorher, ehe man handelt, zu prüfen und vernünftig zu überlegen. Quo ſemel eſt imbuta recens ſervabit odorem teſta diu. Sehr wahr iſt daher Tacitus Bemerkung, (vita Agric. c. 3.): „die menſchliche Schwachheit ſey von der Art, daß die Heilmittel nicht ſo kräftig wirkten, wie das Uebel“. — Aber eben hieraus geht die wichtige Folge hervor, daß man das ſittliche Gefühl ſo früh als möglich in dem jugendlichen Herzen wecken und daſſelbe auf alle Weiſe nähren, ſtärken und entwickeln müſſe. Und dazu haben wir kein wirkſameres Mittel, als Religion. Einl. §. 2. Es iſt daher einer der widerſinnigſten und ſchädlichſten Sätze, daß man den Menſchen in ihrer zarten Kindheit keine Religion lehren müſſe. Unſer Zeitalter fühlt auch die ſchädlichen Folgen dieſer Maxime ſehr drückend. 3) Die erſte Erkenntniß des Menſchen iſt ſinnlich. Anfangs kann er nicht anders als durch ſinnliche Gegenſtände Kenntniſſe erlangen. Sie müſſen immer als Vehikel dienen, und oft werden ſie nicht weiſe angewendet. Weil ſich nun alſo der Menſch von Jugend auf ſo ſehr an das Sichtbare und an alles Sinnliche gewöhnt und gewöhnen muß, ſo iſt

es

schon hieraus allein begreiflich, woher es kommt, daß die Be-
ungen von dem Uebersinnlichen und sonderlich von Gott, dem
ichtbaren, und die Beweggründe, ihn zu lieben und aus Liebe
ihm gut zu handeln, über den Menschen meistens so wenig
mögen. Dies wird nun nach und nach Gewohnheit und Fer-
eit beym Menschen. Sehr wahr und psychologisch richtig ist
hannes Bemerkung, 1 Joh. 4, 20.: es wird dem sinnlichen
nschen schwer, Gott, den Unsichtbaren, zu lieben. Bemerkt man
an einem Menschen, daß er keine wahre Nächstenliebe hat,
er doch seinen Nächsten sieht, so kann man sicher schließen,
habe keine Liebe zu Gott, dem Unsichtbaren. Hieraus erklärt
also der natürliche Kaltsinn des sinnlichen Menschen gegen
tt und alles Uebersinnliche und zur moralischen Welt Gehörige,
es folgt, daß diesem in der frühesten Jugend entgegengear-
et werden müsse. Denn dies alles wird immer mehr zur Ge-
hnheit und Fertigkeit, und je älter der Mensch wird, desto
verer wird dies. 4) Der Mensch bringt Anlagen mit auf
Welt; aber nach den Absichten Gottes soll er erst durch Un-
icht und weise Erziehung gebildet und zum Guten angelei-
werden, (daher kein solcher Instinct, wie bey den Thieren,
ne angeborne Fertigkeiten, habitus). Allein Unterricht in der
ligion, Sittenlehre und andern nützlichen Dingen genießen viele
nschen entweder ganz und gar nicht, oder er ist doch sehr man-
haft und oft zweckwidrig; leitet sie z. B. mehr zu einer mecha-
chen Gottesverehrung, wobey das Herz kalt und ungebessert
ibt; ist nicht faßlich für das jugendliche Alter, mehr nur das
dächtniß beschäftigend, als das Herz erwärmend, und oft so,
Widerwille dagegen erweckt wird. Auch ist die ganze übrige
liche Erziehung meist im hohen Grade mangelhaft, vornehmlich
der sogenannten feinern Welt, so daß oft rohe Kinder der
tur, die sich selbst überlassen aufwachsen, in dieser Hinsicht
er daran sind, als diese. Wenigstens wird bey ihnen nicht so
verdorben und niedergerissen, als bey diesen, wenn gleich nichts
denselben gebauet wird. Das böse Beyspiel wirkt hier
h in der zartesten Jugend unbeschreiblich viel, und macht die
nschen früher mit dem Laster als mit der Tugend bekannt.
rigens sind aber oft die Ausbrüche mancher fehlerhaften Triebe
Neigungen, die man bey Kindern schon wahrnimmt, Merk-
le und Folgen wirklicher, an sich guter Anlagen der mensch-
en Natur. Die Aeußerung dieser Kräfte und Triebe ist ein
r bedeutender Wink für Lehrer und Erzieher, und eben diese
ßerungen können zur Ausbildung des Menschen benutzt werden,
n sie durch eine weise und vorsichtige Erziehung die gehörige
kung und Richtung erhalten; z. B. Eigensinn und Starrsinn
tet auf Festigkeit des Charakters, Vorwitz auf Wißbegierde

und

und Thätigkeit des Geistes. 5) Das gesellschaftliche Leben der Menschen, und die allmählich entstehende mehrere Kultur, Verfeinerung und Prachtaufwand, (Luxus), Hang zum sinnlichen Genuß, bringt auf der einen Seite den Menschen mancherley Vortheil; auf der andern aber auch mancherley großen Nachtheil und Schaden; vergl. Rousseau, über die Ungleichheit der Menschen. Die Anzahl der Bedürfnisse des Menschen wird dadurch sehr vergrößert, und viele neue Gegenstände werden herbeygeschafft, wodurch die sinnlichen Begierden mehr Reiz und Nahrung bekommen, und wodurch die wahre Zufriedenheit und Genügsamkeit des Menschen (αὐταρκεια) zerstört wird. Sie werden dadurch auch immer heftiger und ungestümer, und vom Außersinnlichen und Unsichtbaren immer mehr abgezogen. Freylich hätte der cultivirte Mensch auch wieder mehr Mittel in den Händen, den hieraus entstehenden Uebeln vorzubeugen und entgegenzuarbeiten; aber sie werden viel zu wenig geachtet, benutzt und angewendet. Der Luxus macht die Menschen selbstsüchtig, stolz, eigennützig und hartherzig, und bahnt den Weg zu allen Lastern. Denn wenn der Egoismus, der durch Luxus so sehr genährt wird, erst einmal festen Platz im Herzen gefaßt hat, so wird Sittlichkeit und Tugend aus demselben vertrieben. Die Beobachtung der Uebel, die aus der engern gesellschaftlichen Verbindung und fortschreitenden Kultur entstehen, brachte nun schon vor Alters auch heidnische Völker auf den Gedanken, daß es in den frühern Zeiten der Welt mit dem Menschen besser gewesen sey, als hernach. S. §. 56. Aber die sich selbst überlassene Philosophie kann doch eigentlich nicht darthun, (a priori), daß in der menschlichen Natur selbst eine Veränderung vorgegangen wäre, so daß sie jetzt anders sey, als ursprünglich. Wenigstens wird sie immer ungewiß darüber bleiben. Es bleibt ihr hier vieles räthselhaft und unerklärlich. [S. die Schriften aus verschiedenen Schulen. Jerusalem's Betrachtungen über die Wahrheiten der Religion, B. II. Th. II. S. 731. f. Junge Philosophische und theologische Aufsätze, Th. II. S. 297. 367. Steinhart's System der Glückseligkeitslehre, Cap. III. S. 46. f. Eberhard's Apologie des Sokrates. Töllner's Theologische Untersuchungen, I. B. 2s St. S. 112. f. Aber da in einigen dieser Schriften, z. B. vornehmlich Steinhart, das menschliche Verderben zu sehr als gering und unbedeutend vorgestellt, und überhaupt der jetzige Zustand des Menschen in einem viel zu vortheilhaften und erfreulichen Lichte dargestellt wird, gegen die heilige Schrift und Erfahrung; so vergleicht man billig auch Michaelis Betrachtungen hierüber, in seinem Buch von der Sünde, §. 48. — 54., und in seiner Moral, Th. I. S. 105 — 130. (Göttingen 1792, 8.). Auch Kant über das radikale Uebel, erste Abhandlung in seiner Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft, 2te Ausgabe, 1794;

Moral

Morus theologische Moral; Reinhard's Dogmatik und Moral.

III. Es entsteht aber hiebey noch die Frage: wie ist Gott bey dieser Einrichtung zu rechtfertigen? Konnte er das moralische Uebel in der Welt nicht verhüten, und die menschliche Natur so einrichten, daß sie weniger schwach und zum Fehlen und Sündigen geneigt war? Weil wir Menschen Gottes ewige Plane und seine Weltregierung nicht übersehen können, so ist es kein Wunder, daß diese Zweifel schon vor Alters her viele Nachdenkende beunruhigten, und daß sie auf vielerley Mittel gesonnen haben, sie zu heben und Gott zu rechtfertigen, und daß sie die Philosophie überhaupt nicht ganz befriedigend beantworten kann. Ein großer Theil der Alten wollte sich damit helfen, daß sie ein doppeltes Princip annahmen. S. Num. 1. Was sich im Allgemeinen darüber philosophiren läßt, ist folgendes: 1) Es bleibt ausgemacht, daß der Gottheit alles Böse, (physisches und moralisches,) als Böses immer mißfällig seyn muß, und daß es Gott zu hindern sucht, wo es nur möglich ist. Da nun aber viel Unvollkommenes, viel Uebel und Böses in der Welt wirklich da ist, so müssen wir schließen, daß Gott durch Zulassung desselben mehr Gutes bewirke und bewirkt haben müsse, als sonst würde geschehen seyn, wenn er es nicht hätte zulassen wollen. Er muß gesehen haben, daß er das Gute selbst hindern würde, wenn er das Böse nicht zulassen wollte. S. §. 48. am Ende, und §. 71. 1. Dies suchte sonderlich Leibnitz in der Theodicee auszuführen. 2) Auch über das sittlich Böse und Verderben unter den Menschen insbesondere muß nach eben den Grundsätzen geurtheilt werden. So mißfällig Gott auch dies moralisch Böse seyn muß, und so strafbar es an sich ist; so muß Gott doch eingesehen haben, daß durch diese Einrichtung und Beschaffenheit der menschlichen Natur eine größere Summe und gleichsam Masse des Guten für die Welt und für das Menschengeschlecht im Ganzen erhalten werden würde, als wenn er den Menschen noch vollkommener gemacht, ihn gegen jede Gelegenheit, zu fehlen, verwahrt, oder seine Fehltritte wohl gar durch unmittelbaren Einfluß seiner Macht gehindert hätte. Letzteres konnte auch nicht einmal geschehen, da Gott dem Menschen eine moralische Natur gegeben hatte. Aber Zwang und Nothwendigkeit findet nur in der Sinnenwelt statt, wo alles nach mechanischen Gesetzen geht. In der sittlichen Welt dagegen und bey sittlichen Wesen gilt bloß das Gesetz der Freyheit. Gott weiß aber auch hier, wie überall, das Böse so zu nutzen, daß desto mehr Gutes daraus hervorgeht. In der ganzen Welt ist alles in beständiger successiver Entwickelung und Streben nach Vervollkommnung und Verbesserung des Zustandes; und so ist es auch bey dem Menschen. S. Röm. 8, 20.

— 23.

— 23. Auch selbst die Sünde kann bey dem Menschen zur Vermehrung des Guten und zu seiner Vervollkommnung mitwirken. Durch die ihm eigne Fehlbarkeit kann er zwar im Guten und in der Vollkommenheit zurückkommen; aber ohne dieselbe würde er auch nicht vorwärts kommen, und seine ganze Tugend würde aufhören einen Werth zu haben, wenn die Möglichkeit, zu fehlen, gänzlich aufhörte; sie würde nicht den Namen der Tugend verdienen. Ohne Freyheit kann weder Sittlichkeit noch Seligkeit gedacht werden. Dies ist es, was sich im Allgemeinen darüber philosophiren läßt, was aber immer sehr unbefriedigend bleibt.

§. 76.

Versündigung der ersten Menschen, nach den Mosaischen Nachrichten davon.

(Dies hat Morus schon früher mit abgehandelt, bey dem Artikel vom Ursprunge des Menschengeschlechts, p. 98. — 102. §. 10. sq. Aber es ist nicht planmäßig, von der Sünde der ersten Menschen vor dem Artikel von der Sünde überhaupt zu handeln.)

Aus der Versündigung der ersten Menschen wird im neuen Testamente beständig die sittliche Verderbtheit des menschlichen Geschlechts hergeleitet. Die allgemeine Verderbtheit nennen die Theologen peccatum originatum s. originale s. originis; diese erste Versündigung aber peccatum originans. Noch gewöhnlicher aber ist die Benennung lapsus, Fall, Sündenfall, aus dem hebräischen Sprachgebrauch, da die verba cadendi fehlen, sündigen, und auch unglücklich werden bedeuten, wie Sprichw. 24, 16. 17. Offenbarung 2, 5. (ἐκπιπτειν). Auf ähnliche Art wird auch labi im Lateinischen gebraucht statt peccare, errare; und cadere, excidere, unglücklich werden, einer Sache verlustig gehen. Es wird nun von Moses erst von dem göttlichen Verbot, von dem Baum des Erkenntnisses u. s. w. zu essen, Nachricht gegeben, 1 Mos. 2, 15. — 17., s. §. 52. II, 2.; dann folgt die Erzählung von der Uebertretung desselben, 1 Mos. 3, 1. f. Es ist also hiebey alles das zum Grunde zu legen, was über das Ganze bey Erzählung von der Schöpfung der Welt und des Menschen schon bemerkt ist, §. 49. I. und §. 52. II. Nun muß die Erzählung selbst erläutert werden.

I. Beurtheilung der verschiedenen Meinungen über die Erklärung dieser Stelle. [M. p. 99. 100. §. 10. Num. 2.] Die Ausleger theilten sich ehedem in zwey Hauptklassen. Einige haben die Erzählung als Allegorie angesehen, und verstehen sie uneigentlich, sie nehmen also keine wirkliche Schlange, wirklichen Baum u. s. f. an.

an. Andere halten es für Erzählung lauter wirklich so geschehener Begebenheiten und nehmen die Ausdrücke ganz eigentlich. Hiezu kommt aber in den neuern Zeiten noch eine dritte Klasse. Nämlich es glauben einige, daß es ein bloßer Lehrmythus, Lehrdichtung, seyn solle. [S. zur Geschichte der verschiedenen Auslegungen Pfaff und Buddeus in ihren Dogmatiken; Ode De angelis, p. 498.; M. Io. Otto Thiefs Variarum de cap. 3. Geneseos recte explicando sententiarum specimen I., Lubecae 1788, 8.]

1) Die allegorischen Erklärungen sind von sehr verschiedener Art, und schon diese Verschiedenheit beweiset, daß auf diesem Wege nichts Sicheres und Gewisses zu hoffen sey. Alle Erklärungen dieser Art sind erkünstelt und gezwungen, und es ist nichts unnatürlicher und dem Geiste dieser alten Urkunden mehr entgegen, als hier allein Allegorie anzunehmen, da im Vorhergehenden und Folgenden nichts Allegorisches ist, sondern einfache und plane Geschichtserzählung. Es giebt auch der Schriftsteller nirgends einen Wink oder Schlüssel dazu. Man erfand diese Erklärung bloß darum, um gewissen Schwierigkeiten auszuweichen, die theils aus der großen Simplicität zu entstehen schienen, (sie schien den hochgelehrten Interpreten zu ungelehrt und simpel), theils aus dem großen Abstand dieser Erzählung von der Art zu denken und zu erzählen, wie man sie in gebildetern und verfeinerten Zeitaltern findet. Man glaubte daher, daß man den Schriftsteller etwas Höheres und Gelehrteres müsse sagen lassen, als was in den einfachen Worten liegt, fast wie die spätern griechischen Interpreten des Homer thaten. Die ersten Versuche zur allegorischen Deutung derselben finden sich bey den griechischen Juden, und zwar bey Philo, (De opificio mundi, p. 104. seqq. ed. Pfeif.). Ihm folgte, (nur daß er die Erklärung selbst veränderte,) Origenes, dessen Auslegung auch Ambrosius (l. de paradiso) annimmt. Verschiedene ihrer Nachfolger nehmen alle einzelne, hier erwähnte, Umstände allegorisch; andere nur einiges, z. B. die Schlange, und lassen das Uebrige als historisch gelten. So sagen einige, es solle Belehrung durch Allegorie seyn, wie unglücklich der Mensch durch heftige Leidenschaften werde, und über die Folgen der über die Vernunft herrschenden Sinnlichkeit. Dahin neigt sich auch Morus, (p. 99. not. 2.). Er versteht äußere Antriebe zur Sünde unter der Schlange, die uns listig überraschen. Was es eigentlich gewesen sey, sey unbekannt.

2) Zur andern Klasse gehören die Ausleger, die es als Erzählung lauter wirklich geschehener Begebenheiten ansehen. Die mehresten ältern Theologen, (als unter den Kirchenvätern, Justin der Märtyrer, Irenäus, Theophilus von Antiochia, Tertullian, Augustin, Theodoret,) auch in der protestantischen

Kirche, waren darin einig, daß man nicht allegorisch erklären müsse, ob sie gleich selbst in Auslegung einzelner Ausdrücke stark von einander abwichen. Darin aber kommen die meisten mit einander überein, daß sie unter der Schlange keine bloß natürliche Schlange verstanden, wie dies Josephus und einige jüdische Ausleger thaten. Einige behaupteten, unter der Schlange sey gar keine natürliche Schlange, sondern nur allein der Teufel zu verstehen, (wobey man sich aber in die größten Schwierigkeiten verwickelt, daher diese Meinung auch von Vitringa (Obss. s. l. 4. c. 12. 13.) mit Recht verworfen wird). Aber die meisten ältern jüdischen und christlichen Interpreten verstanden es von einer Schlange, deren sich der böse Geist als Werkzeug bedient habe, durch sie die Menschen zu verführen. So erklärt es unter den Kirchenvätern Augustin, dem Luther und Calvin hierin folgten, und es ist auch nachher unter den protestantischen Theologen die gewöhnliche Meinung gewesen, bis nach der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts. Nun steht zwar davon nichts mit deutlichen Worten in Mosis Text. Allein weil die Schlange hier doch als ein vernünftiges, aber bösartiges Wesen redend und handelnd eingeführt wird; so glaubte man mit Recht annehmen zu können, daß ein böses Wesen durch die Schlange gesprochen habe, und so haben auch unter den Neuern Michaelis und Zachariä die Stelle verstanden. Diese Erklärung von der Schlange, als dem Werkzeug des Teufels, ist zwar alt; aber wir finden doch von dieser Auslegung im alten Testamente, in den Büchern vor dem babylonischen Exil, keine deutliche Spur, daß sich also durch Stellen nicht darthun läßt, daß man diese Schriftstelle damals so erklärt habe, ob man gleich auch nicht aus Stellen beweisen kann, daß man sie nicht von einem bösen Geiste verstanden habe. Vielmehr ist es, sie so zu verstehen, ganz im Geiste der alten Welt, die sich überall Geister, (gute bey allem Guten, böse bey allem Bösen,) geschäftig dachte. Allein nach der Zeit des babylonischen Exils finden wir in den Schriften der israelitischen Lehrer allerdings diese Erklärung, daß nämlich bey der Verführung durch die Schlange ein böses Wesen unsichtbar geschäftig gewesen sey. Dies könnte also allerdings zu den spätern Aufschlüssen und Belehrungen der Propheten gehört haben, dergleichen wir in der Geisterlehre seit dieser Zeit mehrere finden. S. §. 58. In den apokryphischen Büchern vor Christus kommt daher der Ausdruck vor, daß der Teufel die Menschen verführt, und Sünde und Tod in die Welt gebracht habe, z. B. Weisheit 1, 13. 14. und sonderlich Cap. 2, 23. 24. (φθονῳ διαβολου etc.). Dies geben alle zu. Es behaupten aber viele neuere Gelehrte, daß im neuen Testamente selbst diese Idee nicht vorkomme. Sie berufen sich auf 2 Cor. 11, 3., wo es ausdrücklich nur heiße:

die

e Schlange, (nicht der Teufel,) habe die Eva verführt, und ôm. 5, 18., wo Paulus doch vom Ursprunge der Sünde rede, o aber des Teufels gar nicht gedacht werde. Indessen: a) Da ese Erklärung damals unter den Juden so sehr allgemein war, id da Christus und die Apostel ihr nie widersprochen haben, er etwas geäußert haben, was derselben entgegen wäre; so ist es on deshalb glaublich, daß auch Christus und die Apostel dieser rklärung gefolgt sind. Auch Morus (p. 99. n. 2.) scheint dies izuerkennen; doch kann er mit sich selbst nicht ganz einig darüber erden. Aber b) es kommt nun noch dies hinzu, daß im neuen :stamente deutliche Anspielungen und Beziehungen sind, die diese uslegung voraussetzen; woraus denn erhellt, daß Christus und die ostel ihr beygetreten sind und sie autorisirt haben, als Joh. 8, 44. ἀνθρωποκτονος ἀπ᾽ ἀρχης), 1 Joh. 3, 8. (ἀπ᾽ ἀρχης ὁ διαβολος ἁμαρτανει); und die Benennungen in der Offenbarung Johannis, δρα- ν μεγας, ὁ ὀφις ὁ ἀρχαιος, Cap. 12, 9. f. Hieraus geht zugleich rvor, wie jene Stelle 2 Cor. 11, 3. zu verstehen sey. Also dies iben sie allerdings vorausgesetzt, daß der Teufel auf irgend eine cht weiter bestimmte Art dabey geschäftig gewesen sey. Nur das ht nirgends deutlich im neuen Testamente, daß der Teufel rch die Schlange gesprochen habe. — [Als Vertheidiger der ter den Theologen ehedem gewöhnlichen Erklärungen gegen die Alle- risten und andere Num. 3. anzuführende Schriftsteller können merkt werden: unter den ältern: Aug. Pfeiffer, Dubia vexa- , cap. 6.; unter den neuern: Die allegorische Erklärung der drey sten Capitel Mosis u. s. w. in ihrem Ungrund vorgestellt, von oh. Balth. Lüderwald, Helmstädt 1781, 8.; und mit der eisten Billigkeit, auch nicht ohne Scharfsinn, Karl Traugott ifert, (Prediger in Sachsen,) Untersuchung der Frage: Könnte nicht e Mosaische Erzählung vom Fall buchstäblich wahr, und durch den ll ein erbliches Verderben auf die Menschen gekommen seyn? alle 1781, gr. 8. Vornehmlich Storr, Programm: De prot- angelio, Tubing. 1789, Opusc. T. II. num. 7.; und Köp- n, Die Bibel u. s. w. Th. II.]

3) Zur dritten Klasse gehören diejenigen Auslegungen, nach elchen diese Erzählung ein Mythus oder Lehrdichtung ist. on dieser Idee ging in neuern Zeiten Eichhorn aus, in seiner rgeschichte, Repertor. Th. IV., (von Gabler späterhin beson- rs herausgegeben und vermehrt; M. p. 100.), doch so, daß er ch einiges in diesem Abschnitt theils historisch, theils allego- sch erklärte, desgleichen gewissermaßen auch Rosenmüller, epertor. Th. I. S. 160., der annahm, die Erzählung sey aus nem hieroglyphischen Gemählde genommen, und also aus ilderschrift in Buchstabenschrift übersetzt worden. Diese suchten

gewissermaßen die historische Erklärung mit der mythischen und allegorischen zu vereinigen. Dies aber ist unstatthaft. Wer es mythisch erklären will, der muß die ganze Erzählung nach allen ihren Theilen für einen bloßen Mythus ansehen, dergleichen auch andere alte Nationen hatten, um die erste Versündigung der Menschen und die Folgen derselben auf eine begreifliche und anschauliche Art nach ihrer Ansicht darzustellen. So jetzt Eichhorn, Paulus, Gabler u. A. Eins von beiden wird man annehmen müssen: entweder ist diese ganze Erzählung durchaus wahre Geschichte, die sich ganz so zugetragen hat, wie hier steht, (und dies stimmt mit den neuen Testamente überein); oder sie ist ganz belehrende oder moralische Dichtung. In beiden Fällen wird man bey der Interpretation der einzelnen Theile von gleichen Grundsätzen ausgehen müssen. Unstreitig nahm Moses, oder der Schriftsteller, aus dem er schöpfte, (s. §. 49.,) die Ausdrücke so, wie sie da stehen, und nur in folgenden Zeiten erst legte man andere Begriffe unter, um alles den späterhin herrschenden Zeitbegriffen mehr anzupassen. Zur Bestätigung der innern Wahrheit und Schicklichkeit der Erzählung merke man Folgendes, was in beiden Fällen paßt, man mag es historisch oder mythisch erklären. Die Unterredung mit Thieren ist etwas, das dem Menschen, wenn er noch ganz natürlich und ohne verfeinerte Ausbildung ist, gar nicht auffällt und ihm ganz geläufig ist. Bey Kindern, (bisweilen selbst bey Erwachsenen,) finden wir dies sehr häufig, daß sie leblose Dinge, und noch weit häufiger Thiere anreden, sich ihre Antwort hinzudenken und wieder darauf antworten. Sie erzählen auch wohl andern ihre mit den Thieren gehaltenen Gespräche. Daher hatte die Aesopische Fabel in alten Zeiten mehr Anziehendes, sie machte mehr Eindruck, und war damals selbst dem erwachsenen Menschen weniger anstößig und befremdend. Daher glaubten in jenen Zeiten auch mehrere Heiden, daß im goldenen Weltalter die Thiere wirklich gesprochen hätten. — Das Sprechen Gottes hat sich der Verfasser eben so als wirklich artikulirtes Sprechen, (vielleicht mit Donnerstimme,) gedacht. Denn die Idee war ja vorherrschend im Alterthume, von der häufigen, gleichsam persönlichen Gegenwart und den Erscheinungen der Gottheit und von dem genauesten und menschenähnlichen Umgange mit den ersten Menschen; wie bey den Griechen ähnliche Vorstellungen vom heroischen Zeitalter sich finden. S. §. 54. I. Die ganze Vorstellung aber, sie sey Thatsache oder moralische Dichtung, ist der Natur der menschlichen Seele vollkommen gemäß, und schildert die Geschichte der Verführung der Menschen, wie sie sich jetzt noch beständig zuträgt, durch die Eindrücke, welche sinnliche Gegenstände auf uns machen, auf eine der Wahrheit völlig gemäße Art. Es wird also hier an dem Exempel der ersten Menschen zweyerley gezeigt: auf welche Art die Sünde zu entstehen pflege, und wirklich zuerst in der Welt entstanden sey. Nur

ist

ist hier der Unterschied, daß diese schon erwachsenen Menschen vorher noch nicht gesündigt hatten. Es war die erste Sünde auf Erden, die von großen Folgen für sie und ihre Nachkommen war. Wir erblicken aber auch hiebey überall den Kindheitszustand und die Kindheitsunschuld der ersten Menschen; und sehen augenscheinlich, daß die ersten Menschen im Unschuldsstande noch keine ausgebreitete Kenntniß und Erfahrung hatten. Sie wurden auf die Art verführt, wie etwa jetzt ein unschuldiges unerfahrnes Kind verleitet wird. In diesem Gesichtspunkt hat auch Morus die Geschichte im Allgemeinen sehr richtig gefaßt, pag. 99. not. 1.

II. Anmerkungen über einige einzelne Ausdrücke und Vorstellungen, 1 Mos. 3. und 2.

1) Ueber das göttliche Gesetz, die Uebertretung desselben und Verführung dazu; Cap. 2, 17. vergl. mit V. 9. und Cap. 3, 1 — 6. Von der Benennung des Baums der Unterscheidung des Guten und Bösen, (d. i. woran der Mensch klug werden oder gewitzigt werden sollte,) s. §. 52. II. Hier fragt sich nur: was für eine Absicht wird hier Gott beygelegt bey Festsetzung dieses Gebots? Nach der Meinung vieler Theologen soll es ein bloß willkührliches Prüfungsgesetz seyn, so daß Gott einen an sich ganz unschädlichen Baum dazu gewählt habe, um die Menschen zu prüfen, und daß er dann auch ganz willkührlich die Strafe des Todes mit der Uebertretung verbunden habe. So Ernesti in Vindiciis arbitrii divini, Opusc. theol. p. 231. Eben so unter den Alten Theoph. ad Autolyc. L. II, 35. Aber dagegen sind mehrere innere und äußere Gründe, die Michaelis, Von der Sünde, S. 559., gut dargestellt hat. Schon der Umstand, daß dem Lebensbaume (s. §. 52.) dieser verbotene Baum entgegen steht, führt darauf, daß eine giftige, ihrer Natur nach dem Menschen schädliche Pflanze verstanden werde. Auch Morus tritt daher dieser Meinung bey, §. 16. p. 102. Der Verfasser will zeigen, durch welches natürliche Mittel das Leben der Menschen im Unschuldsstande, nach Gottes Absicht, habe erhalten werden sollen; dies ist der Gesundheitsbaum: und dann, wodurch der Tod in die Welt gekommen sey; dazu ist ein Giftbaum. Vor dem letztern, der schöne anlockende Früchte trug, warnt Gott die unerfahrnen Menschen, wie etwa der Vater sein Kind vor dem Genuß eines süßen Gifts warnt. Da der Mensch als Fremdling seine Wohnung bezog, so ist es natürlich, daß er von dem, der sie bereitet hatte und ihn darein einführt, zurecht gewiesen und gewarnt wird. Der Genuß der Früchte dieses Baums trug zur Zerrüttung des menschlichen Körpers bey, daß er von nun an Krankheiten und dem Tode ausgesetzt wurde. Auf diese Weise wird Gott auf eine für jeden faßliche Art gegen den Vorwurf gerechtfertigt, daß Er der Urheber des Unglücks der Menschen sey, so wie der

Vater

Vater am Unglück seiner Kinder unschuldig ist, wenn er sie vorher vor dem Gifte gewarnt hat. Zugleich begreift jeder, warum Gott Gehorsam vom Menschen fordert. Der Vater fordert Gehorsam von seinem Kinde, weil er es besser weiß, was zu seinem Beste dient, als das Kind. Und darum müssen auch wir Gott unbedingt gehorchen. Diese Erklärung (von giftiger Frucht) ist übrigens nicht neu; sie wird schon von Chrysostomus erwähnt, wiewohl er sie verwirft. — Zur Erläuterung der Erzählung von der Verführung durch die Schlange und deren Schicklichkeit können folgende Bemerkungen dienen. Die Schlange war bey den Alten durchgängig Bild der Klugheit, Verschlagenheit, Arglist. S. Matth. 10, 16. 2 Cor. 11, 3. Eva sieht eine Schlange am Baume, und wahrscheinlich von der Frucht desselben, (die der Schlange nicht schädlich war,) essen. Schon dies ist sehr natürlich, daß es die Frau zuerst beobachtet, und daß bey ihrer schnellern und stärkern Reizbarkeit ihre wirkliche Neugier und ihr Vorwitz dabey verweilt, sich daran belustigt und auch zuerst verführt wird. Auch Paulus führt es deshalb als bemerkenswerth an, daß die Frau zuerst verführt sey, 1 Tim. 2, 14., und Sir. 25, 32. ἀπο γυναικος ἀρχη ἁμαρτιας. Man erinnere sich dabey an die griechische Lehrerzählung von der Pandora. Das Folgende kann nun an und für sich sehr wohl so verstanden werden, daß sie darüber reflectirt und ihre Gedanken mit Worten ausgedrückt habe. „Die Schlange ist ein so lebhaftes und kluges Thier, und doch ißt sie von der uns verbotenen Frucht. Sie mag also wohl so schädlich nicht seyn, es ist auch wohl mit dem Verbot nicht so ernstlich gemeint.“ u. s. f. (Eben solche Trugschlüsse, wie sie der Mensch stets macht, wenn ihn sinnliche Gegenstände reizen und hinreißen.) Durch das von ihr zuerst wahrgenommene, für die Schlange unschädliche Essen der Frucht wurde nun der Gedanke veranlaßt, der V. 4. 5. als Sprache der Schlange vorgestellt seyn kann, daß es wohl der Mühe verlohne, davon zu essen. Denn man sterbe ja nicht davon, und werde eher munterer und klüger, als schwach, thöricht und unwissend. Beides beweise das Exempel der gesunden und klugen Schlange. Die Schlange sprach: Sieh' mich nur an! wie munter, wie gesund und klug ich bin! u. s. w. Da sie nun außer Gott kein Wesen kennt, das den Menschen an Klugheit übertrifft, so meint sie nach ihren Kindheitsbegriffen, sie müsse, wenn sie noch klüger werde, Gott gleich seyn. Der Reiz zum Verbotenen wurde immer unwiderstehlicher. Sie nahm davon und aß. Der Mann war, wie gewöhnlich, so gefällig und so schwach, dem Zureden seiner Frau nachzugeben, nahm von ihr die Frucht an und aß mit. — Auch bey der dem Geiste der alten Welt völlig gemäßen und im neuen Testamente autorisirten Erklärung, nach welcher ein böser Geist als geschäftig bey der Verführung gedacht wird, kann alles dieses

statt

statt finden, und es wird dadurch nichts in der Verbalerklärung der Urkunde geändert. Er wird nur hinzu gedacht als Triebfeder, als Veranstalter und Gelegenheitsmacher, wie etwa ein boshafter heimtückischer Mensch, der jemanden dadurch im Verborgenen schadet, daß er ihn zum Genuß einer giftigen Lockspeise reizt, es geschehe nun mit Worten oder auf eine andere Art. — Wem also das Sprechen der Schlange anstößig ist, der kann es sich so denken. In jene Uebertretung des göttlichen Gesetzes, das ihnen strenge Enthaltsamkeit und Verläugnung gebot, wird die Versündigung gesetzt, und eben dies ist es, was Paulus, Röm. 5, 19., παρακοη nennt. Die bey den ersten Menschen aufsteigenden Begierden selbst, von der Frucht zu essen, waren in der menschlichen Natur gegründet und werden ihnen hier nicht als Sünden angerechnet. Die unwillkührlich aufsteigende Begierde an sich selbst wird auch in der heiligen Schrift dem Menschen nirgends zur Sünde gemacht, sondern die Unterhaltung, Bewilligung und Vollbringung derselben. Jacob. 1, 14. Also darin bestand eigentlich ihre Sünde, daß sie Gott nicht unbedingt gehorsam waren, wie Paulus am angeführten Orte bemerkt. Dieser Ungehorsam gegen Gott ist das größte Unrecht, und zieht unausbleiblich schädliche Folgen nach sich, er äußere sich nun in kleinen oder großen Dingen. Vergl. 1 Sam. 15, 23. Sie thaten, was Gott verboten hatte, unter der Vorstellung, daß es etwas Geringes sey, und nicht viel auf sich habe, (wie die Menschen zu glauben pflegen). — Nun entstand ferner Abneigung gegen Gott, Mißtrauen, Neigung zur Unabhängigkeit von ihm. Er gönnt es uns nicht, daß wir ihm gleich werden sollen. u. s. w. Vor diesen Gedanken hätten sie erschrecken, und sie sogleich aus ihrem Herzen verbannen sollen.

2) Die Folgen der Versündigung werden V. 7. f. erzählt. Der Verfasser schildert es nicht so, als wenn mit einem Male alle Tugend, Frömmigkeit und Gottesverehrung aufgehört hätte bey den ersten Menschen. Denn wir sehen ja auch im Folgenden, daß sich in Adams Familie Kenntniß und Verehrung Gottes erhalten hat. Auch gleich nach der ersten Versündigung finden wir bey ihnen Reue und Scham, die selbst schon Beweis sind, daß Sittlichkeit und Rechtschaffenheit bey ihnen noch nicht gänzlich erloschen waren. Einige Theologen behaupten, sie hätten das Ebenbild Gottes verloren. Andere läugnen es. Beides kann behauptet werden, je nachdem man Ebenbild Gottes im engern oder weitern Sinne versteht. Es ist mehr Wort- als Sachstreit. S. §. 53. am Ende u. §. 54. Der Verfasser setzt nun die Folgen dieser Uebertretung: a) In das von da an aufgehobene Gleichgewicht der Kräfte und Neigungen der Menschen, und in das Uebergewicht, welches seitdem die sinnlichen Triebe über die Vernunft bekämen. [M. §. 11. vergl. mit §. 15.]

Denn

Denn dies Gleichgewicht war eben, nach Moses, der groſſe Vorzug des Unſchuldsſtandes. Dies giebt er deutlich V. 7. zu erkennen: ſie wurden gewahr, daß ſie nackt waren, euphemiſtiſch: ſie fühlten ungewöhnlich ſtarke ſinnliche Triebe, (welche ſie nicht mehr wie zuvor beherrſchen konnten, ſondern von denen ſie beherrſcht wurden,) woraus Schäm bey ihnen entſtand, wie noch jetzt bey der unſchuldigen Jugend, wenn ſie dergleichen zuerſt zu fühlen anfängt. Es kann auch gar wohl ſeyn, daß dies zugleich als eine Wirkung der genoſſenen ſchädlichen Frucht beſchrieben wird, durch welche ihre Nerven ſtark gereizt wurden. Denn man hat verſchiedene Pflanzengifte, die heftige Reize und Zerrüttung in den Nerven, und folglich in Seele und Körper hervorbringen, betäuben, wahnſinnig machen, erſchlaffen, die ſinnlichen Triebe regen, als Belladonna, Stechapfel, Opium, Schierling, u. dergl. [S. Gmelin's Geſchichte der Pflanzengifte, Nürnberg 1777, S. 206. 462.] Dies könnte wenigſtens einigermaßen dazu dienen, die Sache begreiflicher zu machen und daraus auch die Forterbung dieſer Zerrüttung zu erklären, ob es gleich an ſich nicht nöthig iſt, daß wir es phyſiſch erklären können; und für den Volksunterricht gehört dies auch nicht. Denn es ſind nur Vermuthungen. b) Andere Uebel werden noch als Folge angegeben. [M. §. 12. ſeqq. p. 101. 102.] Man betrachtet überhaupt die phyſiſchen Uebel gern als Folgen vorhergegangener moraliſcher Fehler und Vergehungen. Dies gründet ſich auf häufige Erfahrung, obwohl in einzelnen Fällen im Urtheil leicht gefehlt werden kann. Da der Menſch noch vollkommener war und im Unſchuldszuſtande lebte, fielen alle Beſchwerden weg, alle Entkräftung; er brauchte nicht mühſam das Land zu bauen, er lebte ſorgenfrey, bedurfte keiner Kleider, u. ſ. w. S. §. 56. Alles dies hörte jetzt auf, und die nun erſt entſtandenen Uebel werden hier alle als Folgen des Falles und Strafe der Gottheit betrachtet. Daher wird V. 8. erzählt, daß Gott feyerlich Gericht gehalten und das Urtheil geſprochen habe. Es geſchah bey einem Donnerwetter, und zwar לְרוּחַ הַיּוֹם, d. i. gegen Abend, da der kühle Abendwind gegen Untergang der Sonne, wie es im Orient iſt, zu wehen anfing, im Gegenſatz zu חֹם הַיּוֹם, meridies, 1 Moſ. 18, 1. Der Menſch verſteckt ſich, (natürliche Folge des Bewußtſeyns, unrecht gehandelt zu haben); nun folgt das Verhör. Alles ſehr natürlich, wie wir es noch jetzt beym böſen Gewiſſen und bey Vergehungen finden. Die Menſchen fürchten ſich da vor Gott, und wollen ſich vor ihm verbergen, ungeachtet ſie wohl wiſſen, daß ſie ſich vor ihm nicht verbergen können. Es hält ſchwer bey ihnen, daß ſie ihre Sünde erkennen, bereuen und bekennen. Sie ſuchen nichtige Entſchuldigung und wälzen die Schuld auf andere; Eva auf die Schlange, Adam auf die Eva. Und dieſer legt gar mit den Worten: die Frau, die

die du mir gegeben hast, die Schuld auf Gott, d. h., hättest du sie mir nicht gegeben, so wäre das Unglück nicht geschehen. Als Folge oder Strafe der Uebertretung des Gesetzes wird nun vor allen andern die angeführt, daß sie sterben sollen, [M. §. 16. p. 103.], Cap. 2, 17. vergl. mit Cap. 3, 19. Dort תמות מות, (was Symmachus am besten übersetzt: θνητος εσῃ), hier: Du sollst zur Erde wiederkehren, woraus du gebildet bist. Hier ist also eigentlich bloß von der Sterblichkeit die Rede; (und die theologische Eintheilung in leiblichen, geistigen und ewigen Tod gehört für diese Stelle nicht. Einige Theologen behaupten sogar, die Drohung gehe gar nicht eigentlich auf den leiblichen, sondern bloß auf den geistigen und ewigen Tod, als Calov, Seb. Schmid, Fecht, u. A.). — Dies war nun Folge der genossenen schädlichen Frucht, so wie oben die Unsterblichkeit als Folge des Genusses vom Lebensbaume beschrieben wurde. Da die ersten Menschen von nun an der Unsterblichkeit verlustig seyn sollten, so durften sie nicht mehr von dem Lebens- oder Unsterblichkeitsbaume essen, und wurden daher von Gott aus dem Paradiese entfernt, V. 22 — 24. So wie diese Entfernung als Handlung Gottes dargestellt wird, so ist auch die Anordnung, daß sie sich in Thierfelle kleiden sollten, (V. 21. Gott machte ihnen Kleider u. s. w.,) gewiß im Sinne des Schriftstellers als unmittelbare Belehrung und Anweisung Gottes zu verstehen. Denn man glaubte ohnehin durchgängig in der alten Welt, daß Gott mehrere nützliche Erfindungen unmittelbar gelehrt habe. — Die Worte V. 22.: Adam ist geworden wie unser einer, und kennt Gutes und Böses, haben, so übersetzt, allerdings etwas Ironisches und Beziehung auf V. 5., d. h., Da haben wir es nun; der Mensch wollte klug und Gott gleich werden, und handelte als ein Thor, indem er Gottes heilsames Gebot übertrat. Andere indeß übersetzen: er ist gewesen wie ꝛc., (und nun nicht mehr, er hat aufgehört, es zu seyn). Bey der über die Schlange verhängten Strafe, V. 14., findet man Schwierigkeiten. Wie kann die Schlange, die auf alle Fälle die unschuldige Ursache der Verführung war, (auch selbst wenn sie vom Teufel als Werkzeug gemißbraucht wurde,) bestraft werden? Freylich mit unsern jetzigen Begriffen von Strafen und Straffähigkeit scheint dies nicht übereinzustimmen. Aber wenn wir auf das Verhalten der Kinder und noch unausgebildeter sinnlicher Menschen Acht geben, so giebt uns dies hier einen Aufschluß. Gott geht mit den Menschen menschlich um, richtet sich nach ihrer Fassungskraft und nach ihren Kinderbegriffen. Wenn Kinder von einem Thiere, sogar auch von einer leblosen Sache beschädigt werden, so verfahren sie mit dem Beleidiger eben so, wie sie in diesem Falle mit ihres Gleichen verfahren würden. Das Gefühl des ihnen zugefügten Schadens und der

natür-

natürliche Unwille darüber machen, daß sie Ahndung verlangen; und sie finden darin eine Art von Ersatz und Beruhigung, wenn dem Beleidiger, auch wohl selbst dem leblosen, das ihnen angethane Unrecht nach ihrer Meinung vergolten wird. Zu diesen Kindheitsbegriffen läßt sich Gott herab; und den ersten Menschen soll dadurch überhaupt die Idee eingeprägt und sinnlich dargestellt werden, daß diese Verführung an dem Verführer nicht ungeahndet bleiben solle, und überhaupt, daß jeder Verführer unfehlbar harte Strafe von Gott zu erwarten habe. Dies ist also die Lehre, die ihnen so recht versinnlicht wird. An einem bey der Verführung geschäftigen unsichtbaren Wesen konnte ihnen die Strafe nicht sinnlich dargestellt werden; es muß also am Werkzeuge der Verführung geschehen. Genug ist es für sie, daß sie jene Lehre daraus nehmen können, die ihnen gerade nur auf diese Art in ihrer damaligen Lage recht eindrücklich versinnlicht werden konnte. — Es wird daher auch hier die Furcht und der Abscheu davon hergeleitet, (Verfluchung,) den Menschen und Thiere gegen die Schlange haben. Sie ist Bild der Niedrigkeit und an den Boden angeheftet. — Staub essen, d. i. im Staube hingestreckt seyn, Jes. 49, 23. So Asche essen, Ps. 102, 10., und Virgil humum ore momordit, von dem (todt) zur Erde Gestreckten; Hom. Odyss. XXII, 269. von den erlegten Freiern: „sie fielen zugleich, und bissen die weite Erde".

3) Ueber die Stelle V. 15.: ich will Feindschaft setzen u. s. w. שוף hat in beiden Gliedern einerley Bedeutung, (Luther einmal zertreten, dann stechen,) auflauern, nachstellen. S. Anm. zu Ps. 139, 11. — זרע, das erste Mal: Nachkommenschaft der Schlange, Schlangenbrut; das zweyte Mal entweder auch collective: Same des Weibes, Nachkommenschaft der Eva, Menschen, Weibgeborne, γεννητοι γυναικων Matth. 11, 11.; oder einer der Nachkommen, Abkömmling, Sohn. Denn זרע im Singular kann auch, dem alten Sprachgebrauch gemäß, einen einzelnen Nachkommen oder Sohn bedeuten, als 1 Mos. 4, 25. In diesem Sinne genommen zieht man es auf den Messias, (den zweyten Adam,) der auch unter den spätern Juden זרע genannt wurde, der Nachkomme theils des Adam, theils des Abraham. S. Gal. 3, 16. und Wetstein zu dieser Stelle. — Es lassen diese Worte eine dreyfache Deutung zu, deren aber keine mit der andern streitet, oder die andere aufhebt und ausschließt. Es ist dreyfache Belehrung für die ersten Menschen und deren Nachkommen: a) Wenn sie bloß auf die hier sichtbare Schlange bezogen werden, so ist der Sinn: „Ich will, daß Feindschaft seyn soll zwischen dir und deinem Weibe, zwischen deiner Brut und ihren Nachkommen, d. i. es soll beständig Haß zwischen dem Men-

Menſchengeſchlechte und dem Schlangengeſchlechte forterben. Die Menſchen werden deinem Kopf nachſtellen und du (Schlange) ihren Ferſen, d. i. ſie werden dir nach dem Leben ſtehen, und du wirſt ſie, wo du kannſt, zu beſchädigen ſuchen durch deinen giftigen Biß.“ [Vergl. Zachariä Bibl. Theol. Th. II. S. 318. f. und Repert. IV, 250. f.] b) Alles, was hier vorging und geredet wurde, hatte recht eigentlich den Zweck, daß es für die erſten Menſchen moraliſch belehrend ſeyn ſollte. Sie ſollten nämlich über die äußern Veranlaſſungen und Anreizungen zur Sünde belehrt werden, und an der Schlange ſollte ihnen alles dies recht ſinnlich dargeſtellt werden. Daher liegt allerdings der Satz in den Worten, (nach Morus Bemerkung p. 100. §. 11. n. 1. 2.): „Du und deine Nachkommenſchaft, (d. i. alle Menſchen,) ihr alle, werdet von nun an beſtändig mit Reizungen zur Sünde zu kämpfen haben. Der Sieg des Menſchen über den Verführer und die Verführung wird ſchwer und ungewiß ſeyn, ſie lauern ſich einander ſtets als Feinde auf, und die Menſchen werden nicht unbeſchädigt davon kommen, auch ferner nicht unverführt bleiben, und die ſchädlichen Folgen davon empfinden müſſen.“ c) Wenn das יְרֵע das zweyte Mal von einem einzelnen Nachkömmling erklärt wird, ſo geht es auf den Meſſias, der dem Verführer und der Sünde die Macht genommen, und es denen, die ſeines Geſchlechts ſind, möglich gemacht hat, den Verführer und die Sünde zu überwinden. 1 Joh. 3, 8. Nun haben freylich die erſten Menſchen dieſe Worte wohl noch nicht als eine beſtimmte Weiſſagung, namentlich vom Meſſias, verſtehen können, denn die Idee in ihrem ganzen Umfange konnten ſie damals noch nicht faſſen; daher auch im neuen Teſtamente dieſe Stelle nie als eine beſtimmte Weiſſagung auf den Meſſias angeführt wird. Aber die Idee konnte und ſollte doch durch dieſe Verſe in ihnen geweckt werden, daß das menſchliche Geſchlecht in dieſem Kampfe dennoch überlegen ſeyn könne und werde. Dem Kopfe der Schlange wird nachgeſtellt, zu ihrem gänzlichen Verderben; ſie kann ſich nur durch Ferſenſtich rächen; ſie ſchadet weniger, als ihr geſchadet wird. Alſo war es hier, wie Paulus von den Altvätern ſagt, ſie empfingen eine Verheißung von Gott, ſahen ſie aber πορρώθεν, nur wie aus der Ferne, Hebr. 11, 13. Wie und auf welche Art, und durch wen dies geſchehen werde, darüber wurden erſt in den folgenden Zeiten allmählich und ſtufenweiſe deutlichere Offenbarungen gegeben. Wenn alſo auch die erſten Menſchen das יְרֵע nicht beſtimmt auf einen einzelnen Nachkömmling deuteten und deuten konnten, ſo fanden ſie doch eine beruhigende Verheißung Gottes in den Worten; und in dieſer Hinſicht nennt man dieſe Stelle mit Recht mit einigen Kirchenvätern protevangelium, weil es die erſte frohe Verheißung iſt, die den gefallenen Menſchen gegeben wurde. [S. Storr, Progr. De protevangelio, Tubing. 1781.]

Anm.

natürliche Unwille darüber machen, daß sie Ahndung verlangen; und sie finden darin eine Art von Ersatz und Beruhigung, wenn dem Beleidiger, auch wohl selbst dem leblosen, das ihnen angethane Unrecht nach ihrer Meinung vergolten wird. Zu diesen Kindheitsbegriffen läßt sich Gott herab; und den ersten Menschen soll dadurch überhaupt die Idee eingeprägt und sinnlich dargestellt werden, daß diese Verführung an dem Verführer nicht ungeahndet bleiben solle, und überhaupt, daß jeder Verführer unfehlbar harte Strafe von Gott zu erwarten habe. Dies ist also die Lehre, die ihnen so recht versinnlicht wird. An einem bey der Verführung geschäftigen unsichtbaren Wesen konnte ihnen die Strafe nicht sinnlich dargestellt werden; es muß also am Werkzeuge der Verführung geschehen. Genug ist es für sie, daß sie jene Lehre daraus nehmen können, die ihnen gerade nur auf diese Art in ihrer damaligen Lage recht eindrücklich versinnlicht werden konnte. — Es wird daher auch hier die Furcht und der Abscheu davon hergeleitet, (Verfluchung,) den Menschen und Thiere gegen die Schlange haben. Sie ist Bild der Niedrigkeit und an den Boden angeheftet. — Staub essen, d. i. im Staube hingestreckt seyn, Jes. 49, 23. So Asche essen, Ps. 102, 10., und Virgil humum ore momordit, von dem (todt) zur Erde Gestreckten; Hom. Odyss. XXII, 269. von den erlegten Freiern: „sie fielen zugleich, und bissen die weite Erde".

3) Ueber die Stelle V. 15.: ich will Feindschaft setzen u. s. w. שוף hat in beiden Gliedern einerley Bedeutung, (Luther einmal zertreten, dann stechen,) auflauern, nachstellen. S. Anm. zu Ps. 139, 11. — זֶרַע, das erste Mal: Nachkommenschaft der Schlange, Schlangenbrut; das zweyte Mal entweder auch collective: Same des Weibes, Nachkommenschaft der Eva, Menschen, Weibgeborne, γεννητοι γυναικων Matth. 11, 11.; oder einer der Nachkommen, Abkömmling, Sohn. Denn זֶרַע im Singular kann auch, dem alten Sprachgebrauch gemäß, einen einzelnen Nachkommen oder Sohn bedeuten, als 1 Mos. 4, 25. In diesem Sinne genommen zieht man es auf den Messias, (den zweyten Adam,) der auch unter den spätern Juden זֶרַע genannt wurde, der Nachkomme theils des Adam, theils des Abraham. S. Gal. 3, 16. und Wetstein zu dieser Stelle. — Es lassen diese Worte eine dreyfache Deutung zu, deren aber keine mit der andern streitet, oder die andere aufhebt und ausschließt. Es ist dreyfache Belehrung für die ersten Menschen und deren Nachkommen: a) Wenn sie bloß auf die hier sichtbare Schlange bezogen werden, so ist der Sinn: „Ich will, daß Feindschaft seyn soll zwischen dir und deinem Weibe, zwischen deiner Brut und ihren Nachkommen, d. i. es soll beständig Haß zwischen dem

Men-

Menschengeschlechte und dem Schlangengeschlechte forterben. Die Menschen werden deinem Kopf nachstellen und du (Schlange) ihren Ferſen, d. i. ſie werden dir nach dem Leben ſtehen, und du wirſt ſie, wo du kannſt, zu beſchädigen ſuchen durch deinen giftigen Biß.“ [Vergl. Zachariä Bibl. Theol. Th. II. S. 318. f. und Repert. IV, 250. f.] b) Alles, was hier vorging und geredet wurde, hatte recht eigentlich den Zweck, daß es für die erſten Menſchen moraliſch belehrend ſeyn ſollte. Sie ſollten nämlich über die äußern Veranlaſſungen und Anreizungen zur Sünde belehrt werden, und an der Schlange ſollte ihnen alles dies recht ſinnlich dargeſtellt werden. Daher liegt allerdings der Satz in den Worten, (nach Mörus Bemerkung p. 100. §. 11. n. 1. 2.): „Du und deine Nachkommenſchaft, (d. i. alle Menſchen,) ihr alle, werdet von nun an beſtändig mit Reizungen zur Sünde zu kämpfen haben. Der Sieg des Menſchen über den Verführer und die Verführung wird ſchwer und ungewiß ſeyn, ſie lauern ſich einander ſtets als Feinde auf, und die Menſchen werden nicht unbeſchädigt davon kommen, auch ferner nicht unverführt bleiben, und die ſchädlichen Folgen davon empfinden müſſen.“ c) Wenn das זֶרַע das zweyte Mal von einem einzelnen Nachkömmling erklärt wird, ſo geht es auf den Meſſias, der dem Verführer und der Sünde die Macht genommen, und es denen, die ſeines Geſchlechts ſind, möglich gemacht hat, den Verführer und die Sünde zu überwinden. 1 Joh. 3, 8. Nun haben freylich die erſten Menſchen dieſe Worte wohl noch nicht als eine beſtimmte Weiſſagung, namentlich vom Meſſias, verſtehen können, denn die Idee in ihrem ganzen Umfange konnten ſie damals noch nicht faſſen; daher auch im neuen Teſtamente dieſe Stelle nie als eine beſtimmte Weiſſagung auf den Meſſias angeführt wird. Aber die Idee konnte und ſollte doch durch dieſe Verſe in ihnen geweckt werden, daß das menſchliche Geſchlecht in dieſem Kampfe dennoch überlegen ſeyn könne und werde. Dem Kopfe der Schlange wird nachgeſtellt, zu ihrem gänzlichen Verderben; ſie kann ſich nur durch Ferſenſtich rächen; ſie ſchadet weniger, als ihr geſchadet wird. Alſo war es hier, wie Paulus von den Altvätern ſagt, ſie empfingen eine Verheißung von Gott, ſahen ſie aber πόρρωθεν, nur wie aus der Ferne, Hebr. 11, 13. Wie und auf welche Art, und durch wen dies geſchehen werde, darüber wurden erſt in den folgenden Zeiten allmählich und ſtufenweiſe deutlichere Offenbarungen gegeben. Wenn alſo auch die erſten Menſchen das זֶרַע nicht beſtimmt auf einen einzelnen Nachkömmling deuteten und deuten konnten, ſo fanden ſie doch eine beruhigende Verheißung Gottes in den Worten; und in dieſer Hinſicht nennt man dieſe Stelle mit Recht mit einigen Kirchenvätern protevangelium, weil es die erſte frohe Verheißung iſt, die den gefallenen Menſchen gegeben wurde. [S. Storr, Progr. De protevangelio, Tubing. 1781.]

Anm.

Anm. Wenn die Geschichte des Falles dem Volke und der Jugend zu erklären ist, so muß sie der Lehrer dabey sonderlich auf die innere Wahrheit und auf das Praktische, das darin liegt, aufmerksam machen, und sie ganz praktisch behandeln. Er muß von der Bemerkung (N. 1. zuletzt) ausgehen, daß hier 1) an dem Exempel der Stammeltern unseres Geschlechts gezeigt wird, auf welche Art die Sünde noch jetzt zu entstehen pflege; und 2) auch wirklich zuerst in der Welt entstanden sey. Dabey kann er Jac. 1, 13. — 15. zum Grunde legen, und dann die Sache mit Beyspielen, wie sie täglich noch vorkommen, erläutern und anschaulich machen. Dadurch wird er am leichtesten allem Gespött über diese Geschichte vorbeugen, und seinen Anvertrauten Anleitung geben, daß sie sie nicht als Mährchen betrachten, sondern sehr ernsthafte und heilsame Betrachtungen darüber anstellen können. Er hat es übrigens völlig als Factum und als Geschichte zu behandeln, da es in der Bibel, auch im neuen Testamente so behandelt wird. Es ist Pflicht für ihn, seine Zuhörer mit den Streitigkeiten und Hypothesen der Gelehrten über diese Stelle möglichst zu verschonen, da sie diese nicht beurtheilen können, und dadurch nicht belehrt, sondern nur verwirrt werden. Da endlich im neuen Testamente der Teufel als geschäftig bey dieser Verführung vorgestellt wird, so wird er auch dabey bleiben müssen, (s. I, 2.) nur darf er sich nicht anmaßen, die Art und Weise bestimmen zu wollen, da die heilige Schrift hierüber schweigt.

§. 76.

Ueber die Zurechnung der Sünde der Stammeltern des menschlichen Geschlechts. [M. §. 8. 9. p. 112. — 117.]

Man behauptet in der Theologie, daß die Versündigung der Stammeltern eine doppelte Folge für ihre Nachkommen gehabt habe: a) eine physische, nämlich die Fortpflanzung des sündlichen Verderbens oder der moralischen Unvollkommenheit; und b) eine moralische. Zu dieser rechnet man die imputationem peccati Adamitici. Beides aber gehört nicht nothwendig zusammen, ob es gleich von vielen Theologen so zusammen verbunden wird, daß sie nämlich die imputationem mit zum peccatum originale rechnen. Aber es kann dies unterschieden werden. Denn es kann jemand das sündliche Verderben behaupten und die Imputation läugnen, und umgekehrt. Wir handeln also erst von der Imputation, und zeigen dann, wie beides in der heiligen Schrift verbunden wird. So verschieden nun auch die Meinungen der Theologen über Imputation sind, wenn sie sich bestimmt darüber erklären sollen; so kommen doch die meisten im Allgemeinen darin überein, daß der Ausdruck: Gott rechnet die Sünde der Stammeltern ihren Nachkommen zu, so viel heiße, als: Gott strafe um der von den Stammeltern begangenen Versündigung willen ihre Nachkommen. Zurechnen wird 1) eigentlich vom Gläubiger gebraucht, der seinem Schuldner etwas als Schuld anrechnet, wie חשב und λογιζειν oder ἀλλογιζειν, wie Philem. V. 18. 2) Wird es auf menschliche Gerichte übergetragen, wenn jemand gestraft oder für strafwürdig er-

erklärt wird. Vergehung denkt man sich als Schuld, die theils durch reelle Wiedererstattung, theils durch Strafe getilgt werden muß. 3) Dies wird auf Gott angewendet, der Sünde dann zurechnet, wenn er den Menschen für schuldig erklärt und so behandelt, d. i. wenn er die Sünde des Menschen wirklich straft, חָשַׁב עָוֹן, LXX λογιζεσθαι ἁμαρτιαν, Ps. 32, 2., und welcher gestraft wird, נְשָׂא עָוֹן, im Gegensatz zu לִצְדָקָה חָשַׁב, d. i. als Verdienst anrechnen, belohnen, Ps. 106, 31. Röm. 4, 3. Um nun zu lernen, was man in den theologischen Schulen davon lehre, und wie es beurtheilt werden müsse, wollen wir hier den historischen Weg einschlagen; sonst bleibt alles dunkel.

I. Vorstellungen der Israeliten von der Zurechnung der Adamitischen Sünde. In der Mosaischen Erzählung vom Fall und überhaupt im alten Testamente wird die Zurechnung der Adamitischen Sünde nicht mit dem Ausdruck der Zurechnung erwähnt, obgleich die Lehre selbst darin liegt, wie wir nachher sehen werden. Aber in den Schriften der Talmudisten und Rabbinen, auch schon früher in den chaldäischen Paraphrasen des alten Testaments, (z. B. Ruth 4, 22. „weil Eva die verbotene Frucht aß, sind alle Erdenbewohner des Todes schuldig geworden“,) finden wir häufig folgenden Satz mit deutlichen Worten ausgedrückt, daß Adams Nachkommen um seiner ersten Sünde willen mit dem (leiblichen) Tode bestraft würden, wenn sie gleich selbst keine Sünde begangen hätten. Darum wären auch die größten Heiligen, die, (wie sie meinten,) selbst nie gesündigt hätten, doch gestorben. Sie lehrten auch, daß in Adams Person die ganze Menge oder Masse seiner Nachkommen gesündigt habe. S. die Interpreten zu Röm. 5., z. B. Wetstein und Koppe. Schon zur Zeit der Apostel war diese Lehre unter den Juden sehr verbreitet. Auch Paulus hat sie deutlich Röm. 5, 12. — 14., und er bringt sie dort mit den christlichen Lehren in Verbindung. Er hat ganz dieselben Ausdrücke davon, die wir in den Schriften der Rabbinen finden. — Wie hat sich diese Lehre entwickelt und ausgebildet unter den Juden? Man ging von dem biblischen Grundsatz aus, daß der Mensch unsterblich erschaffen sey und daß der Tod Adams eine Folge der Versündigung sey. Weil nun auch alle Nachkommen Adams sterben, gleichwohl aber doch nicht alle selbst gesündigt haben, (z. B. Kinder); so schloß man, auch sie müssen dieses Uebel um der Versündigung Adams willen leiden. Vergl. Weish. 2, 23. 24. Sirach 25, 32. απο γυναικος ἀρχη ἁμαρτιας, και δι αὐτην ἀποθνησκομεν παντες. Hiebey blieben sie stehen, weil dies in der heiligen Schrift gegründet ist, ohne weiter darüber zu grübeln. Wahrscheinlich begnügten sie sich hier mit gewissen Analogien, um sich die Sache dadurch begreiflich und deutlich zu machen, da zum Beyspiel die Nachkommen so oft die Vergehungen der Voreltern, die

sie

ſie nicht verſchuldet haben, entgelten müſſen; und da auch das Geſetz Moſis ſagt, daß gewiſſe Vergehungen der Eltern noch an den ſpäten Nachkommen geahndet werden ſollten. — Wie ſie ſich etwa die Imputation gedacht haben und auf welche Art ſie hier ſchloſſen, kann man aus der merkwürdigen Stelle des Paulus Hebr. 7, 9. 10. ſehen: Der Stammvater Levi, (der, nach Moſaiſchem Geſetz, den Zehnten empfängt,) mußte in Abrahams Perſon (δια Αβρααμ) dem Melchiſedek den Zehnten geben, (d. i. es war ſo anzuſehen, als hätten die Leviten dem Melchiſedek ſelbſt den Zehnten gegeben, als ihn Abraham gab): Levi war noch in den Hüften ſeines Stammvaters Abraham, als ihm Melchiſedek entgegen kam, d. i. er exiſtirte ſchon im Abraham, ob er gleich noch nicht wirklich gezeugt war. Das, was Abraham that, iſt ſo anzuſehen, als hätte es dieſer ſein Nachkomme auch gethan. Er würde es gethan haben ſo gut wie Abraham, wenn er damals ſchon gelebt hätte.

II. Im neuen Teſtamente findet man dieſe Lehre am deutlichſten vorgetragen in der Stelle des Paulus Röm. 5, 12. — — 14. und folgg., die man aber ſehr verſchieden erklärt hat. Daſſelbe kurz 1 Cor. 15, 21. 22. [S. Töllner's Abhandlung in der Theol. Unterſuch. Th. 1. St. 2. S. 56. f.] Die neuern Philoſophen und Theologen fanden hier vieles mit ihrem philoſophiſchen Syſteme nicht einſtimmig. Daher erklärten und künſtelten viele ſo lange an der Stelle, bis ſie einen ſolchen Sinn herauszwangen, nach welchem die Imputation wegfiel, wie auch ſelbſt Döderlein in ſeiner Dogmatik. Sie bedachten aber nicht, daß Paulus dieſelben Worte und Redensarten gebraucht, die unter den Juden damaliger Zeit von der Imputation wirklich üblich waren, daß ſeine damaligen Leſer alſo ſie nicht anders als ſo verſtehen konnten, und daß Paulus in einer andern Materie gerade eben ſo ſchließt, Hebr. 7, 9. 10. S. Num. I. Paulus zeigt im Weſentlichen, daß alle Menſchen von Gott als Sünder angeſehen und beſtraft würden, und daß der Grund davon in der Handlung eines Menſchen liege, ſo wie hingegen die Befreyung von den Strafen gleichfalls auf einem Menſchen, (Jeſu Chriſtus,) beruhe. Will man Paulus Worten nicht Gewalt anthun, ſo wird man anerkennen müſſen, daß Paulus V. 12. — 14. ſo argumentirt: „Die Urſache der allgemeinen Sterblichkeit unter den Menſchen liegt in Adams Verſündigung. Er ſündigte und ward darum ſterblich. Die übrigen Menſchen werden auch als ſtrafwürdig von Gott angeſehen und behandelt, weil ſie Nachkommen des erſten Uebertreters, Adams, ſind; und folglich ſind auch ſie ſterblich. Nun könnte jemand einwenden, die Menſchen, die von Adam bis Moſe lebten, mögen wohl ſelbſt perſönlich geſündigt haben, und darum ſind ſie beſtraft worden mit dem Tode. Allein die damaligen Menſchen hatten ja noch kein ausdrücklich poſitives Geſetz, das

Sün-

Sündenstrafen drohte, wie die, welche nach Moses lebten. Moses positives Gesetz war damals noch nicht gegeben. Sie konnten folglich ihrer Vergehungen wegen nicht gestraft werden, da ihnen noch kein Gesetz gegeben war. (V. 14.) Aber sie mußten gleichwohl sterben wie Adam, der ein ausdrückliches Gesetz Gottes übertrat. Also muß diese Sterblichkeit eine andere Ursache haben; und die ist in Zurechnung der Adamitischen Versündigung zu suchen: — und eben so liegt auch der Grund der Begnadigung der Menschen nicht in ihnen selbst, sondern in Christo, (dem andern Adam).“ So schließt Paulus hier. — Aber von dem ewigen Tode oder den Höllenstrafen redet Paulus gar nicht, daß also der Sinn der wäre, „daß Gott alle Menschen wegen einer lange vor ihrer Geburt von andern Menschen begangenen Versündigung mit ewigen Höllenstrafen belege“. Er sieht vielmehr hier bloß den leiblichen Tod der Menschen als Folge der Versündigung Adams an. Und darin stimmten die jüdischen Gelehrten mit ihm überein. Und in der Stelle 1 Cor. 15, 21. f. zeigt Paulus auch, daß die Auferstehung zur seligen Unsterblichkeit der letzte und höchste Beweis unserer gänzlichen Wiederherstellung durch Christum sey, so wie der leibliche Tod der erste und auffallendste Beweis unsers durch Adam entstandenen Verfalls sey.

III. Erläuterung dieser Lehre und Bemerkungen über die vornehmsten Hypotheſen der Theologen, um die Art und Weise der Zurechnung des Falles und der Rechtmäßigkeit derselben zu erklären. [M. p. 115. — 117. not.] Die größten Schwierigkeiten bey dieser Lehre sind daher entstanden, daß viele das, was Paulus in einem ganz populären und nichts weniger als gelehrten und schulmäßigen Vortrage Röm. 5. hierüber sagt, auf eine gelehrte und philosophische Art behandelten und den im gewöhnlichen populären Sinne gebrauchten Ausdrücken lauter schulgerechte und philosophische Bestimmungen unterlegten. Einen recht genauen mit philosophischer Präcision bestimmten Sprachgebrauch in der Lehre von den Folgen und Strafen der Sünden findet man überhaupt bey den Alten nicht in ihren populären Vorträgen. Sie gebrauchen das Wort Strafe oft im weitern Sinne, wie auch Paulus hier und anderwärts thut. Paulus nimmt, so wie die jüdischen Lehrer, mit denen er hierin einstimmt, Strafe (κατακριμα), Zurechnung der Sünde u. s. w. in demselben Verstande, in welchem man z. B. von Kindern sagt, sie werden wegen der Verbrechen ihrer Eltern gestraft, oder sie werden ihnen mit imputirt, wenn sie gleich selbst für ihre Personen keinen Antheil an der Schuld haben, wo also im strengsten philosophischen und juristischen Sinne keine Imputation und Strafe bey ihnen statt findet, z. B. wenn die Familie eines Landesverräthers ehrlos gemacht, ihr die

Güter

Güter genommen werden, u. dergl. Oder wenn Ludwig XVI. unglücklich wurde, und der Verirrungen seiner Vorfahren willen, Ludwig's XIV. und XV., so sagen wir ohne Bedenken: er hat dafür Strafe leiden müssen; er litt, was seine Väter verschuldet hatten; er mußte dafür büßen. Hier nennt man wegen einer gewissen Aehnlichkeit das Strafe oder Zurechnung der Sünde, was, schulgerecht und philosophisch geredet, bloß als Folge derselben ohne eigne Verschuldung anzusehen ist. Und gerade dies ist allerdings auch hier der Fall. Die Sterblichkeit war bey Adam selbst Strafe seiner Versündigung, im eigentlichen Sinne. Seine Nachkommen sind auch sterblich. Der Sterbliche kann keine Unsterblichen zeugen. Bey ihnen ist es also natürliche Folge der Sünde Adams; aber nicht Strafe im eigentlichen und juristisch-philosophischen Sinne des Worts, weil sie selbst dabey nichts verschuldet hatten. Also Zurechnung im strengen philosophischen Sinne findet bey der Versündigung Adams in Hinsicht auf uns, seine Nachkommen, nicht statt, weil wir nur die schädlichen Folgen des Falles der ersten Menschen tragen, die wir aber nicht selbst verschuldet haben, die also auch nicht als Strafe angesehen werden können. [M. p. 116. oben.] Man kann es aber Strafe und Zurechnung ohne Bedenken nennen, wenn man es im gemeinen und populären Sinne nimmt. Durch diese Bemerkung heben sich viele Schwierigkeiten, auch für andere Stellen der heiligen Schrift, z. B. wenn Moses sagt: Die Verbrechen der Väter sollen noch an ihren späten Nachkommen gestraft werden, (im populären Sinne, von den ihrerseits unverschuldeten Folgen,) und Ezech. 18, 4. 20. vergl. mit Jer. 31, 29. 30. Dagegen der Sohn soll nicht tragen (puniri) die Missethat des Vaters. Vorschrift für Richter und Regenten, im eigentlichen Sinne zu nehmen. Daher sagt Paulus anderwärts selbst, daß der Mensch bloß um eigener Verschuldung willen gestraft werde. Röm. 2, 6. Cap. 1, 18. f. Gal. 6, 5. 2 Cor. 5, 10. Hier redet er sensu proprio et forensi. Auch lehrt Paulus sonst ausdrücklich, daß Belohnung und Strafe nicht von der Geburt und der Abstammung von den Voreltern abhänge, Röm. 9, 11.; und Jesus verweiset es seinen Schülern, als sie das Elend des Blindgebornen als Zurechnung der Versündigung seiner Eltern ansahen, Joh. 9, 2. 3. Aber warum spricht die heilige Schrift bey diesem Gegenstande so? Der Hauptgrund, warum die heilige Schrift den Ausdruck Strafe in dieser Materie gebraucht, liegt darin, weil sich bey allen sterblichen Nachkommen Adams zugleich das Uebergewicht der Sinnlichkeit findet, und weil sie durch diesen Hang zur Sünde unvermeidlich zu wirklichen Sünden verleitet und folglich strafbar werden. Denn auf der Erde ist keiner, der davon unverführt geblieben wäre, und folglich sind alle strafbar. S. Röm. 5, 12. und Ephes. 2, 3. Gott würde

nicht

nicht alle Menschen wie Sünder behandeln, wenn sie nicht hierin dem Adam ähnlich wären. Man findet daher auch, daß man in der alten griechischen Kirche bis zum vierten Jahrhundert die Stelle Röm. 5. nicht von einer Zurechnung im strengen philosophisch-juristischen Sinne verstanden hat; wenigstens finden wir in Origenes und der folgenden Griechen Schriften in diesem Zeitraum nichts von dieser Vorstellung. Sie sehen den leiblichen Tod als eine Folge der Versündigung Adams an; nicht aber als Strafe für seine Nachkommen im strengen schulgerechten Sinne, z. B. Chrysostomus zu Röm. 5, 12. Ἐκεινου πεσοντος (Ἀδαμ), και οἱ μη φαγοντες ἀπο του ξυλου, γεγονασιν ἐξ ἐκεινου θνητοι, und Cyrill. adv. Anthropomorphit. c. 8. οἱ γεγονοτες ἐξ αὐτου (Ἀδαμ) ὡς ἀπο φθαρτου φθαρτοι γεγοναμεν. — Aber in der lateinischen Kirche war der eigentliche Sitz der Lehre von der Zurechnung im schulgerechten Sinne. Da behandelte man zuerst die Worte des Paulus als Worte eines schulgerechten dogmatischen Schriftstellers. Daß man den Geist derselben so sehr verkannte, dazu trugen besonders auch die lateinischen Versionen viel bey, worin V. 13. imputare gebraucht wird, (das ein unter den Rechtsgelehrten und in Gerichten sehr gewöhnliches Wort war,) und wo V. 12. ἐφ' ᾧ durch in quo übersetzt ist, (s. Num. II.), welches man nun auf niemand anders als auf Adam zu ziehen wußte. Nun knüpfte man dies an gewisse, im Occident damals gangbare philosophische Ideen an, und demonstrirte daraus die Lehre de imputatione in einem Sinne, worin sie den Hebräern, dem neuen Testamente und der griechischen Kirche ganz unbekannt gewesen war. Daraus wird es auch begreiflich, woher es kam, daß die griechischen Lehrer, z. B. in Palästina, sich des Pelagius anfangs gegen die Afrikaner annahmen. — Die vornehmsten Hypothesen zur Erklärung der Art und Weise und der Rechtmäßigkeit der Imputation, die im Occidente aufkamen, sind folgende:

1) Die älteste ist die, wonach man annahm, daß alle Nachkommen Adams im allereigentlichsten Sinne schon in Adam gewesen wären, und in ihm (in seiner Person) gesündigt hätten; daß Adams Sünde also mit Recht allen von Gott imputirt werde. Diese Hypothese hat ihren Grund in der Meinung, daß die Seelen der Kinder, entweder dem Wesen oder doch der Kraft nach, schon in den Eltern lägen, bis auf Adam hinauf; und daß also in Adams Person schon die Seelen aller seiner Nachkommen an seinen Handlungen Theil genommen hätten, (obgleich sie sich dessen nachher selbst nicht mehr bewußt wären). S. §. 57. II. 3. Dieses war die Lehre der Traducianer, die schon Tertullian annimmt. Von ihr ging man in der lateinischen Kirche bey Behauptung der Imputation im strengern Sinne hauptsächlich aus; und schon Ambrosius gebrauchte

sie dazu. Aber mit dem größten Eifer wurde sie von Augustin gegen Pelagius behauptet, und seit der Zeit wurde sie in der occidentalischen Kirche erst recht allgemein, (obgleich Augustin wegen des Traducianismus selbst oft zweifelhaft war). Was Paulus im populären Sinne von der Zurechnung der Adamitischen Sünden gelehrt hatte, nahm nun Augustin mit seinen Nachfolgern im streng-philosophischen und juristischen Sinne. Schon Ambrosius sagt: omnes in primo homine (ἐφ' ᾧ, in quo) peccavimus, et culpae successio ab uno in omnes transfusa est. Augustin: in Adamo omnes peccarunt, in lumbis Adae erat genus humanum. Auch: infantes ab illo trahunt peccati reatum mortisque supplicium. S. die gesammelten Stellen in Vossii Historia Pelagiana. Nach den Worten scheint dies freylich mit Paulus Lehre davon übereinzukommen. Aber es scheint nur so. Augustin nimmt es ganz im strengen philosophischen Sinne und eigentlich; Paulus aber im populären Sinne, wie wir oben gesehen haben. Pelagius hingegen lehrte: Adam habe durch seine Sünde nur sich allein, aber keinem seiner Nachkommen geschadet, (gegen Paulus), und es wäre ungerecht, wenn Gott Adams Fall seinen unschuldigen Nachkommen zurechnen wollte. — Da die Augustin'sche Theorie auf einer ganz unerwiesenen Hypothese beruht, so ist eine eigentliche Widerlegung nicht nöthig. Sie war bey den Scholastikern und auch noch im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert die gewöhnlichste, wurde aber, sonderlich um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts, von den französischen reformirten Theologen zu Saumür Josua Placäus und Moses Amyraldus bestritten, (s. Placaei Diss. de statu hominis lapsi ante gratiam, Salmur. 1649), sie bekamen aber viel Streit darüber; auch Thom. Burnet in England bestritt sie. Als ungefähr um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts die Lehre von den Samenthierchen aufkam, versuchten noch einige diese Hypothese dadurch zu halten. Man hatte nämlich im menschlichen Samen durch Vergrößerungsgläser kleine lebende Thiere wahrgenommen, und fiel nun auf den Gedanken, daß durch sie die Befruchtung eigentlich geschehe. Daher behaupteten einige: „die Seelen aller Menschen wären schon in Adam gewesen und hätten in unsichtbaren kleinen Samenthierchen ihren Sitz gehabt; sie hätten an allem, was Adam gethan habe, Antheil genommen, und folglich seine Sünde selbst mit begangen." Die biblischen Theologen in der protestantischen Kirche haben zwar das Dogma de imputatione selbst mit Recht beybehalten, aber sie haben die Augustin'sche Erklärungsart verlassen, weil diese mit den Grundsätzen der Vernunft und mit der Bibellehre nicht übereinstimmt und Gott dadurch nicht hinlänglich gerechtfertigt zu werden schien. Es haben darauf aber mehrere Theologen

logen andere Hypotheſen theils ſelbſt erſonnen, theils von andern angenommen, als:

2) Viele haben die Rechtmäßigkeit der Imputation daraus hergeleitet, daß Adam nicht bloß caput naturale ſ. ſeminale, ſondern auch morale, ja ſogar caput repraeſentativum und foederale des ganzen Menſchengeſchlechts geweſen ſey. Wie wenn ein Hausvater oder Bevollmächtigter einer Stadt im Namen ſeiner Familie oder Stadt etwas verſpreche oder thue, ſo werde es der ganzen Familie oder Stadt imputirt, wenn dieſe auch dabey nicht ſelbſt in eigner Perſon gehandelt habe. So habe auch ſelbſt Chriſtus die Stelle aller vertreten; und was er gethan habe, werde allen zugerechnet. Gott habe einen Bund oder Vertrag mit Adam gemacht, und Adam habe dabey das ganze Menſchengeſchlecht repräſentirt und vertreten. Dieſe Theorie iſt die Erfindung einiger Scholaſtiker, und ſie iſt ſeit dem ſechzehnten Jahrhundert in der römiſchen und proteſtantiſchen Kirche von vielen angenommen worden und auch noch im achtzehnten Jahrhundert in der lutheriſchen Kirche von mehrern Theologen, als Pfaff in Tübingen, und von verſchiedenen Wolfianern, als Carpov, in Comm. de imputatione facti proprii et alieni etc., Ienae 1736, und Baumgarten, in der Dogmatik und ſeiner Diſp. de imputatione peccati Adamitici, Halae 1742, vertheidigt. Vorzüglich aber hatte ſie den Beyfall reformirter Theologen, insbeſondere der Coccejaner zu Ende des ſiebzehnten und Anfang des achtzehnten Jahrhunderts, z. B. des Witſius, in Oeconomia foederum, Herborn 1712, 4. Sie berufen ſich auf Hoſ. 6, 7., ſie übertraten den Bund, wie Adam, d. h. die göttlichen Geſetze. Wo ſteht aber da, daß Adam ihr Bundeshaupt geweſen, und daß ihnen ſeine Uebertretung zugerechnet ſey? [Richtig M. p. 116. n. 3.: „eſt (in loco Hoſeae) mera comparatio Iudaeorum peccantium cum Adamo peccante.“] Daſelbſt werden auch andere hieher bezogene Stellen angeführt. Dieſe Theorie kann aber auch aus anderweitigen Gründen nicht richtig ſeyn. Denn a) die Nachkommen Adams haben ja Adam nicht bevollmächtigt, Stellvertreter zu ſeyn und in ihrem Namen zu handeln. b) Kann man nicht aus der heiligen Schrift zeigen, daß Gott den Adam davon benachrichtigt habe, daß er in ſeinem (Adams) Schickſal das Schickſal des ganzen Menſchengeſchlechts zuſammenfaſſen wolle. c) Wenn Adams Vergehen allen ſeinen Nachkommen, nach Bündnißrecht, imputirt werden; ſo müſſen auch nach eben dem Rechte alle Vergehen ſeiner Nachkommen ihm wieder zugerechnet werden, da er Schuld an ihrem Unglück und ihrer Verſündigung iſt. Welche Maſſe von Sündenſchuld käme da auf Adam! Und davon weiß die heilige Schrift nichts. d) Die Vergleichung mit der Zurechnung der Gerechtigkeit Chriſti gehört nicht hieher. Denn dieſe

wird ja dem Menſchen nicht anders zugerechnet, als wenn er es ſelbſt will und ſeine Einwilligung dazu giebt. Dieſe Hypotheſe beſtrit tet ſonderlich Taylor (in ſeinem nachher anzuführenden Buche von der Erbſünde) mit guten Gründen.

3) Noch andere ſuchen die Imputation aus der ſcientia Dei media (Vorauswiſſen des Bedingtmöglichen) herzuleiten. Die Sünde Adams werde uns darum zugerechnet, weil Gott vorausgeſehen habe, daß jeder unter uns ſie begangen haben würde, wenn er ſich in Adams Lage und Umſtänden befunden hätte. Schon Auguſtin ſagt, daß uns der Fall Adams propter conſenſionem (conſenſum praeſumtum) zugerechnet werde. Unter den Neuern hat vorderlich Reuſch (in Jena) dies auszuführen geſucht in Introductio in theologiam revelatam, und (Brunquell's) Schrift: Die gute Sache Gottes bey Zurechnung des Falls, Jena 1749. Aber das iſt ein ganz eignes neues Recht, daß Sünden an uns geſtraft werden ſollen, die wir nie begangen, auch nie den Vorſatz gehabt haben, ſie zu begehen, ſondern nur unter gewiſſen Umſtänden begangen haben würden. Man denke, wie unzählig viel Sünden würden wir alle begangen haben, wenn uns Gott in dieſe oder jene ſchwere Verſuchung hätte kommen laſſen! Der unſchuldigſte Menſch, der nie ein Mörder war, könnte, nach dieſem Rechte, als Todtſchläger beſtraft werden, weil er vielleicht aus übelverſtandenem Eifer einen Ketzer todtgeſchlagen haben würde, wenn er zur Zeit der Pariſer Bluthochzeit gelebt hätte.

4) Da nun alle dieſe Hypotheſen nicht hinreichen, ſo begnügen ſich jetzt die meiſten gemäßigten und bibliſchen Theologen der proteſtantiſchen Kirche, nur das zu behaupten, was klar die Lehre der heiligen Schrift iſt, daß die imputatio peccati Adamitici in der allgemeinen Sterblichkeit beſtehe, und daß dieſe nicht im ſtrengen juriſtiſchen Sinne als imputatio, ſondern als Folge der Adamitiſchen Uebertretung anzuſehen ſey, vielleicht, (wie andere hinzufügen,) als phyſiſche Folge der genoſſenen Frucht, wie es wenigſtens aus 1 Moſ. 3. zu folgen ſcheint. Unter den ältern proteſtantiſchen Theologen des ſechzehnten Jahrhunderts war die Lehre de imputatione immediata ſ. proprie ſic dicta auch keinesweges allgemein, und viele kannten ſie nicht einmal dem Namen nach, wie ſchon Pfaff, Weismann, Thom. Burnet u. a. richtig bemerkt haben. Das gewöhnliche Syſtem de capite morali ſ. foederali kennen auch die ſymboliſchen Bücher gar nicht.

Es iſt alſo genug, im Volks- und Jugendunterrichte die Sache ſo vorzutragen nach der Lehre der heiligen Schrift: Adam ſey wegen Uebertretung des göttlichen Geſetzes mit dem Tode beſtraft worden, er ſey von da an ſterblich geweſen. Er ſelbſt habe als ſterblicher Menſch keine andere als ſterbliche Nachkommen zeugen können.

S.

S. 1 Cor. 15, 48. — 50. vergl. mit 1 Mos. 5, 3. Daher wären wir und alle Menschen sterblich. Der Grund dieser Sterblichkeit liege also in unsern Stammeltern, und unsere Sterblichkeit sey Folge ihrer Uebertretungen. Hiernach erkläre man ihnen auch Röm. 5. und enthalte sich aller Spitzfündigkeiten und gelehrten Hypotheſen.

Anm. Anzeige einiger der vornehmſten neuern Schriften über Imputation und Erbſünde (außer den vorhin erwähnten): 1) Unter den proteſtantiſchen Theologen des achtzehnten Jahrhunderts haben beſonders die engliſchen die Lehre de imputatione ſenſu ſtrictiori, und dann auch viele die Lehre de peccato originali mit Nachdruck beſtritten. Unter ihnen zeichnen ſich beſonders aus: Dan. Whitby De imputatione divina peccati Adamitici, Lond. 1711, wieder aufgelegt mit Anmerkungen von Semler, Halle 1775, und Joh. Taylor's Schriftmäßige Lehre von der Erbſünde, in 3 Theilen, aus dem Engliſchen, Erfurt und Leipzig 1769, 8. Hierauf wurden dieſe Lehren auch von deutſchen proteſtantiſchen Theologen und Philoſophen unterſucht und zum Theil beſtritten, vornehmlich von Töllner, über Röm. 5. in ſeinen Theol. Unterſuch. Stück II.; Eberhard, in ſeiner Apologie des Sokrates, Th. I. und II.; und Steinbart, Syſtem der Glückſeligkeitslehre; Jeruſalem's Betrachtungen, Th. II. — 2) Gegen mehrere in jenen Büchern enthaltene Behauptungen ſind viele Schriften zur Vertheidigung des Pauliniſchen und auch des kirchlichen Lehrbegriffs erſchienen; als gegen Taylor: Joh. Andr. Cramer Exercitationes de peccato originali adverſus Io. Taylor, Kopenhagen 1766. 67. Wider Steinbart: Sixt's (in Altorf) Prüfung des Syſtems u. ſ. w., 1. Stück, Alt. 1779; und: Freymüthige Prüfung des Steinbartiſchen philoſophiſchen Chriſtenthums, von einem praktiſchen Theologen, Weißenfels und Leipzig 1792, gr. 8., enthält manche ſehr gute und richtige Bemerkungen. Gegen die ſämmtlichen ältern und neuern Einwürfe, (beſonders Eberhard's und Steinbart's,) iſt ſonderlich Seiler's Schrift gerichtet, Von der Erbſünde, oder dem natürlichen Verderben, welche eigentlich der zweyte Theil des Buches vom Verſöhnungstode Chriſti iſt, 2te Ausg., Erlangen 1782, gr. 8. — Eine allgemein wichtige Schrift über die Lehre von der Sünde überhaupt iſt: J. D. Michaelis Gedanken über die Lehre der heiligen Schrift von der Sünde und Genugthuung, als eine der Vernunft gemäße Lehre, Göttingen und Bremen 1779, 8.; eine weitere Ausführung von zwey ältern Schriften dieſes Inhalts. Er legt die Lehre der Bibel darin zum Grunde und ſucht das Vernunft- und Erfahrungsmäßige derſelben ins Licht zu ſtellen und die Einwendungen wegzuräumen. Es ſind einzelne treffliche und ſcharfſinnige Beobachtungen darin. Auch in Storr's Abhandlung über den eigentlichen Zweck des Todes Jeſu, 2r Th. ſeiner Erläuterung des Briefes an die Hebräer, Tübingen 1789, gr. 8., und die neueſte Ausgabe 1809. Kant Vom radikalen Böſen, iſt oben bemerkt. Zur Erläuterung der Geſchichte dieſer Lehre: I. Ge. Walchii Hiſtoria doctrinae de peccato originis, Ienae 1738, und Semler's Geſchichte der Glaubenslehre, vor der Baumgarten'ſchen Polemik.

§. 77.

§. 77.

Worin das natürliche Verderben oder Erbsünde beſtehe, Benennung deſſelben in der Schrift; wo es vornehmlich ſeinen Sitz im Menſchen habe; und wie der Beweis für das Daſeyn deſſelben aus der heiligen Schrift zu führen ſey?

[M. §. 2. p. 107. f.]

I. Worin das natürliche Verderben eigentlich beſtehe? Die Beſchreibungen, welche die Theologen davon geben, lauten zwar den Worten nach ſehr verſchieden. Melanchthon: peccatum originis ſey die Neigung oder der Hang zu allem Böſen, die ſich nicht auf gleiche Art und nicht in gleichem Grade, auch nicht auf einmal, aber nach und nach und bey allen Menſchen äußere. Andere: Die Dispoſition der Seele, nach welcher böſe Lüſte vorhanden ſind, oder vielmehr entſtehen, ſobald Veranlaſſung dazu da iſt u. ſ. w. — Aber am Ende laufen ſie doch alle darauf hinaus, daß das Weſentliche des natürlichen Verderbens in das aufgehobene Gleichgewicht der Kräfte und Neigungen des Menſchen, oder in das Uebergewicht der ſinnlichen Begierden über die Vernunft geſetzt wird; daß die ſinnliche Natur des Menſchen, die nach dem Zweck Gottes ſtets die gehorchende ſeyn ſollte, der vernünftigen Natur als der geſetzgebenden und gebietenden, nicht gehorcht. Man kann alſo von dem ſittlichen Verderben des Menſchen nach der Erfahrung und der heiligen Schrift folgende Definition geben: es ſey eine Anlage zu ſündlichen Leidenſchaften oder geſetzwidrigen Trieben, welche in dem Menſchen wahrgenommen wird, ſobald er Gegenſtände ſeiner Begierden und Geſetze kennen lernt. Röm. 7. Weil man dieſen Mangel des Gleichgewichts beider Naturen gar zu deutlich beym Menſchen ſah, und ihn mit Recht als ein Uebel betrachtete, das für den Menſchen ſehr nachtheilige Folgen habe, ſo wurde ſchon vor Alters unter den Hebräern und auch bey andern Nationen behauptet, daß er im urſprünglichen Zuſtande des Menſchen nicht ſtatt gefunden haben könne. Und das Gefühl des Bedürfniſſes, daß man dieſes annehmen müſſe, zeigt ſich faſt bey allen Menſchen. Hiemit iſt auch die Bibel einſtimmig. Vergl. §. 75. II. 2. Wir unterſuchen daher hier die Lehre der heiligen Schrift. Was die ſich ſelbſt gelaſſene Vernunft erkenne, ſ. §. 74.

Die Theologen erinnern hiebey vorläufig, daß man die eſſentiellen und accidentellen Mängel und Unvollkommenheiten hier wohl zu unterſcheiden habe. Nämlich, eſſentielle Unvollkommenheiten würden bey dem Menſchen vermöge der Eingeſchränkt-

t seiner Natur immer statt gefunden haben, wenn er auch nicht allen wäre. Aber diese Unvollkommenheiten würden doch keine hler, keine Verderbtheit gewesen seyn. Verderben setzt einen mals bessern Zustand voraus, der sich nachher verschlimmert hat. o die essentiellen Unvollkommenheiten können nicht zum natürn Verderben gerechnet werden, als: Unwissenheit, womit der nsch geboren wird, die bloß daher entstehenden Irrthümer und chen Urtheile, das Wohlgefallen an sinnlichen Gegenständen an selbst betrachtet; sondern nur zufällige. Dahin gehört nun nders die heftige Gewalt der Leidenschaften und ihr sichtbares ergewicht über die Vernunft, und die daher entstehenden Hinderse in der Erkenntniß der Wahrheit und Heiligung. Dies ertert man mit Eva's Beyspiel. Sie war vor ihrem Fall in vielen igen noch unwissend und unerfahren, urtheilte unrichtig von Gott, lte auch Regungen der Sinnlichkeit, und doch war sie damals h unverdorben. Als sie aber gefallen war, kamen nun erst andern accidentellen Unvollkommenheiten hinzu, die zum menschn Verderben gerechnet werden.

II. Wie diese Verderbtheit in der heiligen Schrift am gewöhnsten genannt werde, und wo sie ihren Hauptsitz im Mensn habe?

1) Die heilige Schrift gebraucht das Wort φθορα von der ganz fehlerhaften Beschaffenheit des Menschen in moralischer Rückt. Es zeigt, nach ihrem Sprachgebrauch, überhaupt eine solche chaffenheit und einen solchen Zustand an, der nicht so ist, wie seyn soll. 2 Petr. 2, 19. Ephes. 4, 22. 1 Tim. 6, 5.

2) Dieses allen Menschen eigne Verderben (φθορα) wirkt mächtig auf seine Seele, Verstand und Willen, (Röm. 6, 14 — Ephes. 2, 3.). Aber der Körper ist offenbar der eigentliche iptsitz der Sinnlichkeit, und daher ist der Ursprung dieses Verens im Körper zu suchen. S. Röm. 7, 5. 23. f. Cap. 6, 12. f. h schon alle alte heidnische Philosophen, die das Uebergewicht Sinnlichkeit als die Quelle des menschlichen Verderbens angen haben, suchten den Hauptsitz dieses Uebels im Körper, und den darin durch augenscheinliche Erfahrungen bestärkt.

a) Die alten griechischen Philosophen sahen die Materie und daraus bestehenden Menschenkörper als den Ursprung und Sitz Bösen an, Pythagoras, Plato, Aristoteles, die Stoi, s. §. 74. I. Hiemit stimmen auch die griechischen Juden überf. Weisheit 9, 15., (Der zerstörbare Leib beschwert die Seele die irdische Hülle drückt nieder den denkenden Geist), und der ite Theil der alten christlichen Kirchenväter, Justinus der Märr, Origenes, (obgleich sich bey diesem Stellen vorfinden, welche

dies

dies zu widerlegen scheinen), Hilarius, und selbst Augustin. Von einigen christlichen Häretikern, im Oriente besonders, wurde dies Dogma sehr übertrieben und gemißbraucht. Sie sahen die Materie als ein an und für sich selbst böses Wesen an, das von Gott gar nicht herrühre, nicht abhange. So die Gnostiker und die Manichäer.

b) Diese Lehre, daß im Körper der eigentliche Hauptsitz der menschlichen Schwachheiten und Unvollkommenheiten und auch der Keim des sittlichen Bösen liege, war auch schon in den frühesten Zeiten in den Morgenländern verbreitet, und schon im alten Testamente sind die deutlichsten Beweise davon in dem Gebrauche der Wörter בָּשָׂר und σαρξ. Diese Wörter bedeuten eigentlich den Körper des Menschen, (daher auch das Aeußere, statum externum, z. B. in der Redensart: κρινειν κατα σαρκα,) nachher auch Menschen selbst, aber immer entweder sofern sie gebrechlich, unvollkommen, sterblich, oder, in moralischer Hinsicht, sofern sie zu fehlen und zu sündigen geneigt sind. Z. B. 1 Mos. 6, 12. Cap. 8, 22. Jes. 40, 6. Matth. 26, 41. Joh. 3, 6. Dagegen zeigt das entgegenstehende רוּחַ und πνευμα das Geistige, Sittliche, Vollkommene, Göttliche, Heilige, Reine und Tugendhafte an.

c) Dieses Dogma, wovon wir in den frühern israelitischen Büchern schon die ersten Grundlinien deutlich finden, wurde nachher allmählich weiter ausgebildet und näher bestimmt, und ist endlich im neuen Testamente mit der größten Klarheit und Deutlichkeit vorgetragen. Paulus setzt σαρξ und νους oder πνευμα einander entgegen, und schildert den Streit zwischen beiden, und die Hindernisse, die σαρξ dem πνευμα in Erkenntniß der Wahrheit und tugendhaftem Wandel entgegensetze. Röm. 7, 18. 23. Bey ihm ist φρονειν und περιπατειν κατα σαρκα den sündlichen Lüsten folgen, Röm. 8, 1. 5., und θελημα, φρονημα, νους σαρκος die verderbte, unsittliche Gesinnung, Sündenhang, Gal. 6, 13. Eph. 2, 3., und beym Petrus (1 Br. 2, 11.) ἐπιθυμιαι σαρκικαι körperliche und sinnliche Begierden. So auch ὁ σαρκικος (ἀνθρωπος). Paulus erinnert, Röm. 6, 6. 16., daß man als Christ dem σωματι ἁμαρτιας seine Macht nehmen, daß man der Sinnlichkeit, die unsern sterblichen Leib beherrsche, und den ἐπιθυμιαις σωματος nicht gehorchen solle; — und noch deutlicher Röm. 7, 18. — 25.: „Er wisse, daß in ihm (oder vielmehr in seinem Körper, ἐν σαρκι) der Sitz des sittlichen Guten oder der Tugend nicht sey, (οὐκ οἰκει ἀγαθον). Zwar fehle es ihm nicht am guten Willen, recht und tugendhaft zu handeln, wohl aber an dem Vermögen, es auszuführen. Oft könne er das Gute, dem er selbst nach seinem innern sittlichen Gefühle von Herzen Beyfall gebe, nicht vollbringen; vielmehr vollbringe er das ihm mißfällige Böse. Dies beweise, daß Sünde,

(d. i.

(d. i. Sündenhang, sündliches Verderben,) in ihm wohne. Sein Geist (νους und ὁ ἐσω ἀνθρωπος) gebe dem göttlichen Gesetz Beyfall, erkenne es für gut und nützlich, aber in seinen Gliedern (ἐν μελεσι, d. i. ἐν σωματι) sey ein anderes Gesetz, das Gesetz der Sünde, (dictamen sensuum), das jenem Gesetz entgegen sey und das ihn beherrsche." Er ruft daher aus: O! ich Elender, wer wird mich befreyen von diesem sterblichen Leibe! (σωμα του θανατου τουτου!) und dankt Gott endlich, daß er ihm durch Christum zu diesem Glück verholfen habe, daß er sich von der Sinnlichkeit nicht mehr eigentlich beherrschen lassen müsse, ob sie gleich immer noch übrig sey und oft noch ihre Macht äußere. Es wird auch in der heiligen Schrift der Ausdruck ὁ ψυχικος und ὁ ψυχικος ἀνθρωπος gebraucht. Darunter wird verstanden: ein solcher Mensch, der nicht der Vernunft, sondern ganz seinen sinnlichen Trieben und Begierden folgt, und auch bloß dem Beyfall geben will, was seine Sinne ihm lehren, und daher göttliche Belehrung von übersinnlichen Dingen verschmäht. So Jud. V. 19., denn ψυχη und ψυχη bedeutet oft sinnliche Triebe, Begierden, Sinnlichkeit; und 1 Cor. 2, 14., wo ψυχικος ἀνθρωπος derjenige ist, der den göttlichen Unterricht verschmäht, und lieber bloß seinem Sinne, Dünkel und Wahn folgen will, keinen Sinn für das Uebersinnliche und göttliche Belehrung hat, was C. 3, 1. σαρκικος heißt. Die unordentlichen Begierden, die nicht so sind, wie sie seyn sollten, heißen in der heiligen Schrift oft vorzugsweise ἐπιθυμια, το ἐπιθυμειν, auch ἐπιθυμιαι σαρκος, 1 Joh. 2, 16. Die Vulgata pflegt es durch concupiscentia zu übersetzen. Daher ist dies Wort in die Kirchenlatinität aufgenommen. [M. p. 107. not. 3. und 4.]

d) Aus den angeführten Stellen und dem alten Sprachgebrauche ist klar, daß die irren, die den ursprünglichen Hauptsitz des sündlichen Verderbens in der Seele suchen, wie Buddeus, (Diss. de anima sede peccati originalis principali, Ien. 1725,) dem auch Seiler folgt. Aber eben so gewiß ist es auch, daß diese ursprüngliche körperliche Krankheit mächtig auf die Seele wirke, wegen der genauen Verbindung dieser beiden wesentlichen Theile des Menschen. Sie wirkt α) auf den Verstand, indem die Gegenstände der Erkenntniß demselben durch die Sinnlichkeit oft in einem ganz falschen Lichte dargestellt werden, so daß der Verstand das für wahr hält, was doch falsch ist; für gut, was böse ist; und umgekehrt; β) auf den Willen und die Handlungen, daß man das nun wirklich begehrt und vollbringt, was dem Verstande durch die Sinnlichkeit fälschlich als richtig und gut vorgespiegelt wird. Dies hat nun die übeln Folgen, daß der Mensch das Scheingut dem wahren Gute vorzieht, daß er sich mehr durch

seine

seine Sinne als durch seinen Verstand regieren läßt, und oft das thut, was er selbst mißbilligt, also gegen seine eignen Grundsätze und bessern Einsichten will und handelt. Röm. 7, 8. 19. 23. Gal. 5, 17.: „Das Verlangen des Fleisches ist dem Verlangen des Geistes entgegen, daß der Mensch oft nicht im Stande ist, die gefaßten guten Vorsätze auszuführen.“ Die Seele, (lehrt Paulus,) wird in dem Maaße schwach, in welchem die körperlichen Triebe (παθηματα σαρκος) stark werden; so schwach, daß sie Sklavin dieser Triebe wird, und auch, im Fall einer bessern Ueberzeugung, diese nicht durchzusetzen vermag, sondern so hingerissen wird, daß sie thun muß, was sie selbst mißbilligt. — Und das ist die große Wohlthat Christi, (χαρισμα), daß er uns von der Herrschaft der Sünde, so wie von der Strafe derselben befreyet hat.

Anm. Es ist hier die Vorsicht zu gebrauchen, daß man die Lehre von dem Nachtheil, den uns der Körper und die in ihm wohnende Sinnlichkeit bringen, nicht übertreibe, wie auch verschiedene ältere Theologen (unter andern Leß,) gethan haben. Die Uebertreibung dieser Lehre kann leicht zu gefährlichen Abwegen, z. B. zum Selbstmord, verleiten, um sich aus dem beschwerlichen Kerker zu befreyen. Hiemit vertheidigten ihn schon mehrere Alte, als die Stoiker. Man übersehe auch nicht dabey die von der heiligen Schrift selbst stets anerkannten großen Vortheile, die uns die Verbindung der vernünftigen Seele mit dem Körper in unserm gegenwärtigen Zustande verschafft. S. §. 74. Die falsche Idee der Pythagoräer, Platoniker und anderer alten Philosophen, daß der Körper ein Gefängniß für die Seele sey, worin sie zur Strafe eingekerkert wäre, findet man auch bey mehrern Mystikern und Platonikern unter den alten Juden und Christen. Aber in der heiligen Schrift ist sie nicht gegründet. Diese gebietet nie, (wie viele alte griechische Philosophen und Mystiker unter den Christen thun,) die Sinnlichkeit und Begierden auszurotten, (wodurch der Mensch, wenn es auch möglich wäre, sich selbst zerstören würde,) sondern nur, sie zu bezähmen und der Vernunft zu unterwerfen. Die christliche Moral trägt es daher eigentlich darauf an, nicht, daß der Mensch nur einzelne Sünden unterlassen, einzelne Ausbrüche der sinnlichen Begierden unterdrücken soll, sondern daß den sämmtlichen Neigungen des Menschen eine andere Richtung gegeben werden soll; und dies ist die eigentliche Tendenz der christlichen Sittenlehre: der Mensch soll von der Weltliebe zur Liebe Gottes, von der fehlerhaften Eigenliebe zur Liebe des Nächsten, von der Liebe zum Sinnlichen und Vergänglichen zur Liebe der geistigen und ewigen Güter gebracht werden. Darauf verweiset Christus überall. S. Joh. 3, 3. — 21. Falsch aber ist es, wenn man behauptet, daß die Einschärfung der Lehre vom natürlichen Hange zum Bösen den Menschen muthlos zum Guten mache, vielmehr bringt sie, recht vorgetragen, die entgegengesetzte Wirkung hervor, und feuert desto mehr zur Anstrengung unsrer Kräfte an. Das Hauptmoment der Lehre besteht darin, daß der Mensch, der seine Bestimmung erfüllen will, vom Bösen ausgehen, sich also eigentlich von Grund aus bessern, nicht bloß entwickeln und cultiviren muß.

III. Wie die Lehre vom menschlichen Verderben und dessen Fortpflanzung aus der heiligen Schrift erwiesen werde?

1) Man sollte nicht ohne alle Auswahl bloß von solchen einzelnen biblischen Stellen ausgehen, die von der sittlichen Verderbt-

derbtheit der Menschen überhaupt, oder einzelner Menschen und Völker insbesondere reden. Denn in vielen dieser Stellen ist von wirklich begangenen Sünden und Lastern die Rede, nicht aber von der allen Menschen eignen Dispositon zur Sünde. Oft soll auch an einzelnen Beyspielen grober Uebertreter gezeigt werden, wohin die Sünde führe und was für schreckliche Folgen sie habe, (um von der Sünde abzuschrecken), ohne daß behauptet wird, daß alle Menschen so wären, oder wirklich so tief verfielen, ob sie gleich alle das Verderben in sich haben, daß sie so tief verfallen könnten. Dahin gehört Ps. 14, 3. f., wo die Ausdrücke: es sey keiner, der Gutes thue, u. s. w., auf die vorher V. 1. erwähnten Thoren (Irreligiösen) geht. Daher Paulus aus dieser Stelle Röm. 3, 10. erweist, daß es auch vor Alters schon unter den Israeliten sehr lasterhafte Menschen gegeben habe. Auch Hiob 14, 4. handelt zunächst von wirklich sündlichen Handlungen, die es verursachen, daß vor Gott keiner schuldlos ist; und Röm. 3, 9. f. wird gezeigt, daß die israelitische Nation vor andern in Absicht der Heiligkeit oder Sittenreinigkeit keinen Vorzug habe, und es unter ihr nie an sittlich bösen und lasterhaften Menschen gefehlt habe. — Eben so gehört selbst Ps. 51, 7. zunächst wohl nicht hieher. [S. die Anmerkung zu dieser Stelle und M. p. 108. not. 6.] Die Erwähnung des natürlichen Verderbens schickt sich zum Context nicht, und die Redensart: in oder mit Sünden geboren werden, (d. h. die Sünde mit auf die Welt bringen,) geht, wie aus Joh. 9, 34. erhellt, nicht auf das angeborne Verderben, (das ja alle haben), sondern darauf, daß er nicht jetzt erst angefangen habe zu sündigen, sondern daß er von Jugend auf ein großer Sünder gewesen sey. Denn das heißt der Ausdruck עִמְּךָ oft. Vergl. Hiob 31, 18. Ps. 58, 4. Man kann auch immer die Instanz machen, David rede nicht allgemein, daß es bey allen Menschen so sey, sondern nur von sich, da er sich als großen Sünder schildern wolle.

2) Vielmehr ist der Beweis, daß die Lehre vom natürlichen Verderben und dessen Fortpflanzung in der heiligen Schrift gegründet sey, aus Vergleichungen mehrerer biblischen Stellen und Lehrsätze zusammengenommen, (oder in ihrem Zusammenhange angesehen,) zu führen. Die Lehre selbst ist unläugbar biblisch, wenn gleich die biblischen Schriftsteller sich nicht überall gleich deutlich und gleich bestimmt darüber erklären, und nicht alle die Folgerungen daraus ziehen, die manche späterhin aus der Verbindung dieser Lehre mit andern gezogen haben. Die Bibel redet, wie Musäus und Morus (p. 119. §. 5.) richtig bemerken, von dem sündlichen Verderben häufiger in concreto, als in abstracto; und man muß ihr darin auch im Volksunterrichte folgen. Als allgemeinen Satz geben die Menschen das wohl noch zu, esse perditam naturam huma-

humanam; aber auf ſich wollen ſie es nicht angewendet wiſſen, und es iſt doch ſo allgemein heilſam für ſie, daß ſie es ſpeciell auf ſich anwenden. Und dazu giebt die heilige Schrift immer Anleitung. Die Reihe und Folge der Begriffe, wie ſie unter den Hebräern waren und nach und nach ſich mehr entwickelten und auf die Chriſten übergingen, war folgende. Gott ſchuf alles, alſo auch die Materie, woraus die Sinnenwelt entſtanden iſt, und aus welcher er den menſchlichen Leib bildete. Alles dies war gut und in ſeiner Art vollkommen, d. i. dienlich zur Erreichung ſeines Zwecks oder ſeiner Beſtimmungen. 1 Moſ. 1. Der Körper des Menſchen wurde durch den Lebensbaum erhalten, und glücklich und zufrieden war ſein Leben im Unſchuldsſtande. Auf dieſe Moſaiſche Erzählung gründet ſich das Uebrige. Die Menſchen aßen von dem ihnen verbotenen Giftbaum. Der Genuß deſſelben brachte ihnen Krankheit und Tod, und ſchwächte und zerrüttete ihren Leib. Nun entſtanden bey ihnen heftige Leidenſchaften, das Gleichgewicht der menſchlichen Kräfte und Neigungen war aufgehoben, und die Sinnlichkeit bekam das Uebergewicht über die Vernunft. S. §. 75. Alles dies wird zwar 1 Moſ. 2. 3. eigentlich nur von Adam und Eva geſagt, und von der Forterbung des Uebels dort noch nichts ausdrücklich erwähnt. Aber ihre Nachkommen ſtarben auch, und erfuhren in gleicher Art die Uebermacht der Sinnlichkeit und den Hang zur Sünde von Jugend auf. Von den von Adam abſtammenden Menſchengeſchlechte vor der Sündfluth ſagt die heilige Schrift, 1 Moſ. 6, 5., „daß die Bosheit groß geweſen ſey unter ihnen, und daß das ganze Bildwerk ihrer Herzensgedanken (כָּל־יֵצֶר מַחְשְׁבֹת לִבּוֹ, d. i. alle im Herzen aufſteigende Gedanken, Begierden, Entſchließungen, die dann zur That wurden, — יֵצֶר Beſchaffenheit, Weſen, Pſ. 103, 14., daher die Rabbinen: יֵצֶר הָרָע,) täglich nichts als lauter Böſes geweſen ſey.“ Auch bey den nach der Sündfluth lebenden Menſchen war hierin keine Veränderung vorgegangen. Man machte gleich nach der Sündfluth dieſelbe Erfahrung bey den Menſchen, und es wird daher derſelbe Ausſpruch Gottes Cap. 8, 22. wiederholt. Und die tägliche Erfahrung der folgenden Zeiten beſtätigte dieſen Satz immer mehr. Mit Recht folgerte man daher, daß dies Uebel fortgeerbt und allgemeine erbliche Krankheit des Menſchengeſchlechts geworden ſey; zumal da man dieſes Uebel frühzeitig, ſchon in der frühen Jugend, bey allen Menſchen bemerkte, מִנְּעֻרָיו, daß es alſo nicht erſt durch Fehler in der Erziehung oder böſe Exempel entſtanden ſey. Alles das Mangelhafte alſo, was man unter den Ausdrücken בָּשָׂר und σαρξ begriff, wurde ſchon bey den Hebräern allgemein als unglückliche Folge des Falles der erſten Menſchen angeſehen, die Sterblichkeit, Uebergewicht der Sinnlichkeit, Sündenhang u. ſ. w. S. Num. I. 3. Hierin lag alſo der Keim des Böſen und der Sittenverderbniß bey dem Menſchen. Sichtbar führen auch alle Propheten

auf

f dieſe Grundbegriffe zurück, wenn ſie von der Sünde und dem ter den Menſchen herrſchenden Verderben reden. Eben ſo die ſpä- n jüdiſchen Gelehrten nach dem babyloniſchen Exil, bis auf Chriſti iten, als in den Apokryphen. Es finden ſich daher hievon auch ufige Spuren in den alten jüdiſchen Ueberſetzungen des alten Teſta- ents, als der chaldäiſchen Paraphraſe und den LXX Hiob 14, 4, o es heißt: Niemand ſey rein, ohne Schuld vor Gott. Die XX fügen hinzu: wenn auch ſein Leben nur einen Tag ährt auf Erden. Davon gehen nun auch Chriſtus und die chriftſteller des neuen Teſtaments aus; und Paulus beſonders trägt ſe Lehre deutlich und beſtimmt vor, und wendet ſie dazu an, den hen Werth des Chriſtenthums dadurch deſto mehr ins Licht zu ſetzen, s worin uns die wirkſamſten und ſicherſten Heilmittel gegen dies bel angewieſen wären, wie ſie das Judenthum und andere Reli- nen nicht hätten. Auf dieſe Art demüthigt er den Stolz der Men- en und beſchreibt dieſe Krankheit der Seele in der Num. I. 3. geführten Stelle, Röm. 7, 14. f. Er nennt ſie V. 17.: ἡ οἰκουσα ἐμοι ἁμαρτια — V. 23. ἑτερος νομος ἐν τοις μελεσι μου — 25. νομος ἁμαρτιας. In der Stelle Epheſ. 2, 3. wird der sdruck φυσις verſchieden erklärt. Morus Erklärung (p. 113.) iſt htig wegen der Gegenſätze V. 5. und 10., daß es den Zuſtand eines enſchen anzeige, der den ſinnlichen Begierden folgt, wie dies der türliche Hang aller Menſchen iſt. Φυσις iſt a) eigentlich Urſprung, eburt, von φυω, nascor, und in Gal. 2, 15. φυσει Ἰουδαιοι, uden von Geburt, geborne Juden. So auch die Klaſſi- . b) Wird es bey den Juden und Klaſſikern gebraucht von den ſprünglichen, angebornen, eigenthümlichen Eigenſchaften, Anlagen d Beſchaffenheit einer Sache oder einer Perſon. Es iſt alſo natu- lis indoles oder affectio, wie Röm. 11, 21. 24.; und der inn der ganzen Stelle iſt dieſer: Auch wir gebornen Juden ſind ſrer Natur nach, d. i. der uns von Jugend auf eignen natürlichen ſchaffenheit nach, ſtrafwürdig, eben ſo wohl, wie die andern enſchen, d. i. die gebornen Heiden. Denn wir Menſchen alle, ne Ausnahme, werden mit einem gefährlichen Uebergewicht der nnlichkeit geboren, Juden und Heiden, und ſind der Strafe er Söhne Adams ſchuldig, (des Todes). Nach allen dieſen ellen erklärt ſich Joh. 3, 6. von ſelbſt: Was vom Fleiſch ge- ren iſt, iſt Fleiſch, d. i. von Menſchen, die ſchwach, fehlbar, dig ſind, werden wieder eben ſolche Menſchen geboren. Nie- ſich erlangt alſo durch ſeine Geburt, (z. B. als Jude,) Vorzüge bey tt. Dieſe erlangt man bloß dadurch, daß man aus Gott boren iſt, d. i. daß man ein wiedergeborner, moraliſch eſſerter Menſch wird. — Von dieſen Sätzen geht nun ſtets die ige Schrift aus, wenn ſie behauptet, daß alle Menſchen e Ausnahme Sünder wären, Joh. 3, 6. Röm. 3, 9. 19.

[S.

[S. die Summe von dem bisher Gesagten kurz zusammen bey M. §. 2. p. 107.]

§. 78.

Ueber die Beschaffenheit und die Eigenschaften dieses Verderbens der menschlichen Natur, über die Fortpflanzung und Strafbarkeit desselben, ingleichen über das Entstehen der sündlichen Begierden und deren Strafbarkeit.

I. Beschaffenheit und Eigenschaften des menschlichen Verderbens.

1) Das sittliche Verderben der Menschen ist allgemein (universalis vitiositas). Dies begreift unter sich: (1.) Daß kein Mensch davon ausgenommen sey, obgleich die Grade und Modifikationen der Ausbrüche desselben verschieden sind. Man erweist die Allgemeinheit theils aus der Erfahrung aller Menschen und Zeiten, (§. 74.), theils aus Zeugnissen der heiligen Schrift. Viele derselben handeln zwar zunächst von sündlichen Handlungen und dem Sittenverderben erwachsener Menschen; allein nach der biblischen Lehre (§. 77. Num. III.) liegt eben hievon der erste Grund in dem menschlichen Verderben oder Sündenhange, ohne welchen die Sünde selbst nie allgemein geherrscht haben würde, §. 77. III. zuletzt. Man beziehe sich auf Hiob 14, 4. (Wer mag einen Reinen finden? Unbefleckt keiner.) Röm. 3, 23. sagt Paulus zur Demüthigung des jüdischen Stolzes, daß die Juden nicht bessere Menschen als die Heiden wären, eben so wohl ὑστεροῦντες τῆς δοξης θεου. Dahin gehört auch Röm. 5, 12. — 21., Ephes. 2, 3., Joh. 3, 6. Sobald der Mensch seine Vernunft zu gebrauchen und Gutes vom Bösen zu unterscheiden anfängt, zeigt sich der Sündenhang bey ihm. Er muß das Sittengesetz als nützlich und verbindlich anerkennen, er fühlt aber in sich eine Widrigkeit dagegen, und eine Neigung, das zu thun, was demselben entgegen ist, eine Neigung zu allem Verbotenen. Ja er wird zu solcher Gewalt hingerissen, (durch die Sinnlichkeit,) daß er das thut, was er selbst für schädlich erkennt, und das unterläßt, was er selbst für heilsam hält. Röm. 7, 8. Ephes. 2, 3. Gal. 5, 17. So ist es bey allen Menschen; jeder muß gestehen, die Bibel beschreibe seine Geschichte und Erfahrungen, also ist dies Uebel allgemein. Hierüber s. §. 76. II. im Anfange. (2.) Daß dies Verderben bey den Menschen nie ganz ausgerottet werden könne, auch bey dem redlichsten Bestreben des Frommen; daß zwar unter göttlichem Beystande die Herrschaft der Sünde aufhören und die Ausbrüche der Sünde verhütet werden können, daß aber doch immer noch Keim und Wurzel des Bösen übrig bleibe, und daß dies Uebel nicht eher ganz aufhört,

als mit dem Tode, oder der Ablegung dieſes Körpers, worin der Hauptſitz dieſes ſündlichen Verderbens iſt. Röm. 6, 12. 7, 17. f. u. 24. Gal. 5, 16. 17. 1 Joh. 1, 8. Ein Menſch, der von der Herrſchaft der Sünde ſchon wirklich befreyet iſt, hat daher noch immer gegen dieſen Sündenhang zu kämpfen, damit er bey ihm nicht wieder Herrſchaft bekomme. (Röm. 8, 13. 6, 12. f.) Aber eben die Ueberbleibſel davon, die ſich auch bey dem beſten Menſchen finden, machen es, daß ſeine Heiligkeit und Tugend immer unvollkommen und mangelhaft iſt; und das Gefühl, daß er ein Sünder ſey, demüthigt ihn ſtets vor Gott. Kein Frommer wird ſich daher ſeiner Heiligkeit überheben, und ſtolz auf ſeine Tugend ſeyn, weil er wohl weiß, daß ſie mangelhaft und unvollkommen iſt. So die heilige Schrift beſtändig.

2) Dies Verderben iſt dem Menſchen natürlich und angeboren, (naturalis et congenita ſ. inſita vitioſitas ſ. depravatio). Der Ausdruck natürlich iſt aus Epheſ. 2, 3. (φυσει τεκνα ὀργης) genommen. S. §. 77. III. 1. Tertullian hat, wie es ſcheint, unter den Kirchenvätern zuerſt den Ausdruck naturalis gebraucht. S. §. 79. Num. 4. Er kann, wenn er nur richtig erklärt wird, ohne Bedenken gebraucht werden. [M. p. 113. am Ende und die folgenden Noten.] Nimmt man naturalis in dem Sinne, daß es mit eſſentialis (weſentlich) einerley iſt, ſo iſt es unrichtig. Denn alsdann hieße es: dies moraliſche Verderben wäre ein weſentliches Stück des Menſchen; der Menſch könne nicht exiſtiren als Menſch, nicht Menſch ſeyn, ohne dies Verderben. Matth. Flacius zu Jena, im ſechzehnten Jahrhundert, behauptete in den Streitigkeiten, die er des Synergismus wegen mit Victorin. Strigelius führte: peccatum originale eſſe non accidens, ſed ipſam ſubſtantiam hominis. Aber bey ihm geſchah dies aus Unkunde der ſcholaſtiſchen Terminologie. Im Grunde wollte er nur die gänzliche Verderbtheit und Untüchtigkeit des Menſchen zu allem Guten damit behaupten; und obgleich die Verfaſſer der Form. Concord. Art. I. den Flacianismus widerlegen, ſo behaupten ſie doch auch dieſelbe Lehre, nur mit veränderten Worten: peccatum originale cum natura et ſubſtantia hominis intime conjunctum eſſe et commixtum. Natürlich ſteht vielmehr hier dem entgegen, was erſt erlangt (acquiſitum), oder durch äußere Umſtände und Urſachen hervorgebracht und veranlaßt wird, — und zeigt das an, wozu die Anlage im Menſchen ſelbſt iſt, wenn es gleich ein accidens iſt und nicht zum Weſen des Menſchen ſelbſt gehört. In dieſem Sinne ſagt man zum Beyſpiel, es beſitze jemand natürlichen Scharfſinn, eine Krankheit ſey jemanden natürlich, er ſey von Natur Dichter, u. ſ. w., weil hier nicht Fleiß, Uebung, oder andere äußere Umſtände dies bewirkten. Weil nun dies Verderben in dem

Men-

Menschen seinen Grund hat, nicht erst erlangt wird, oder deutlicher, weil es nicht erst von außen her, durch Anleitung oder bloße Nachahmung böser Beyspiele in den Menschen kommt, so nennt man es mit Recht natürlich. Weil indessen der Ausdruck etwas Zweydeutiges hat und zu Mißverständnissen Anlaß geben kann, so wollen es andere lieber angeboren, congenitum oder insitum, nennen; ein Ausdruck, der auch der Bibel gemäß ist. Das Wort congenitus hat schon der ältere Plinius in der Bedeutung angeboren, und es steht dieses Wort dem acquisito s. aliunde illato entgegen, und ist im Grunde mit naturalis einerley. So setzt Cicero nativum malum dem aliunde allato entgegen, Orat. pro domo c. 5. Was nämlich mit dem Menschen zugleich entsteht, was von der frühesten Jugend an im Menschen befindlich ist und durch keine Bemühung gänzlich ausgetilgt werden kann, das heißt mit Recht angeboren, (מִבֶּטֶן, von dem Guten (Hiob 31, 18.) und Bösen (Ps. 58, 4.), was sich frühzeitig bey dem Menschen zeigt, eingewurzelt ist). In dem Sinne reden auch wir von angebornen oder angestammten Fehlern, Tugenden, Vollkommenheiten bey Menschen und Thieren, z. B. von List, Stolz, Edelmuth. Kant: das radikale Böse. Sosipater sagte schon (wie Stobäus anmerkt,) in einem seiner Briefe: ἔννοει δε, ὡς συμφυτον το ἁμαρτανειν ἀνθρωποις.

3) Es ist dies Verderben auch dem Menschen angeerbt oder erblich (translatum s. haereditarium). Daß es von den Eltern auf die Kinder fortgepflanzt werde, folgt theils aus der Allgemeinheit dieses Uebels, theils aus der in der Hauptsache völlig gleichen Beschaffenheit desselben bey allen Menschen. So wie es bey den Eltern war, ist es auch bey den Nachkommen, obgleich es sich in verschiedenen Graden äußert, nach Verschiedenheit der Organisation, der Temperamente, der äußern Umstände und Verhältnisse, in welchen sie leben. In gleicher Art urtheilt man, daß gewisse Fehler, Talente, Tugenden den Kindern angeerbt sind, wenn man hierin eine Gleichheit zwischen ihnen und den Eltern bemerkt. Diese Lehre selbst, daß es unter den Menschen fortgepflanzt werde, von Eltern auf die Kinder, und daß es eben dadurch allgemein werde, steht klar in der heiligen Schrift, als Röm. 5., Joh. 3, 6., und an andern Orten. §. 77. III. 2.

Anm. Es besteht aber das menschliche Verderben nicht in bestimmten, auf gewisse Gegenstände gerichteten Neigungen. Es ist überhaupt die Disposition zu unmäßigen und gewaltsamen Trieben da. Aber die ungestüme Heftigkeit zeigt sich bald bey diesen, bald bey jenen Gegenständen, nach Verschiedenheit der Organisation, des Temperaments des Menschen und auch der äußern Umstände, aber doch immer so, daß Vernunft und Gewissen gegen die Leidenschaft nichts, oder weniger vermögen, als es seyn sollte, welches auch immer der Gegenstand dieser Triebe sey.

II.

II. Art und Weise, wie das natürliche Verderben fort-
pflanzt wird.

1) Aus dem bisher Bemerkten erhellt, daß in der Bibel aller-
ings eine physische Fortpflanzung (propagatio physica)
s menschlichen Verderbens behauptet wird; und hierin besteht
entlich das, was die Theologen Erbsünde nennen. Dies ist aus
n unläugbar-biblischen Lehrsätzen zu schließen: (1.) daß die mensch-
he Natur ehedem vollkommener und besser gewesen sey, als jetzt;
d (2.) daß die ersten Menschen durch den Fall verderbt und gleich-
m vergiftet seyen, §. 74. 75.; (3.) daß im Körper der ursprüng-
he Hauptsitz dieses Verderbens sey, §. 77. II. Den Leib haben die
nder von den Eltern, bis auf das erste Menschenpaar zurück, er-
lten. Die Eigenschaften, welche die Körper der ersten Menschen
ch dem Fall hatten, die Vollkommenheiten und Unvollkommenhei-
n derselben, sind auch ihren Nachkommen eigen, und also von den
tern auf ihre Nachkommen fortgeerbt worden. Die Eltern konn-
n keine vollkommenere und bessere Kinder zeugen, als sie selbst wa-
n, 1 Cor. 15, 48. 49. Sie hatten σαρκα oder σωμα ἁμαρτιας
d θανατου, nach dem Falle, folglich auch ihre Nachkommen,
elche erst nach ihrem Falle von ihnen gezeugt und geboren wurden.
oh. 3, 6. το γεγεννημενον ἐκ σαρκος σαρξ (σαρκικον) ἐστι.
an erläutert dies mit der Analogie solcher Krankheiten, die oft
rch ganze Generationen fortgeerbt werden, Gicht, Auszehrung,
ervenkrankheiten, auch Seelenkrankheiten. Nach der Erfah-
ng pflanzen sich gewisse Beschaffenheiten, körperliche und geistige,
n den Eltern auf die Kinder fort, ob es gleich auch solche giebt,
e sich nicht fortpflanzen. Die Fortpflanzung des sittlichen Verder-
ns ist also nicht gegen die aus der Erfahrung bekannte Analo-
ie, sondern vielmehr damit übereinstimmend. Und dies ist hier
nug. Offenbar hängt nun auch mit diesem Dogma die Lehre des
uen Testaments zusammen, daß der Mensch Jesus Christus nicht
ch dem Laufe der Natur oder wie andere Menschen erzeugt sey,
ondern außerordentlich durch unmittelbare Wirkung Gottes, Luc. 1,
. Matth. 1, 16. — 20. 25. Er sollte nämlich ohne alle Sünde
d Verderben seyn, (Hebr. 4, 15.), vitiositatis expers, und dem
ten Menschen ähnlich, wie dieser im Unschuldsstande war, um das
n jenem verscherzte Glück wieder herzustellen; daher er auch ὁ
τερος ἀνθρωπος und ὁ ἐσχατος Ἀδαμ 1 Cor. 15, 45. 47., und
ἱος του ἀνθρωπου, der große Menschen- oder Adamssohn, heißt.
m zwölften Jahrhundert an behaupteten in dieser Beziehung
ige Lehrer in Frankreich und Anselmus von Canterbury in Eng-
nd die unbefleckte Empfängniß der Mutter Jesu, Ma-
a. Dieser Behauptung trat Scotus, dessen Anhänger, und die
mmtlichen Franciscaner bey, und später folgten ihnen die

Jesuiten; Thomas von Aquino aber und seine Nachfolger n
den sämmtlichen Dominicanern läugneten sie. Darüber ist i
dem funfzehnten bis siebzehnten Jahrhundert in der römischen Kir
heftiger Streit gewesen, und die Päpste haben nichts entschied
Die heilige Schrift weiß von dieser Lehre nichts. Wenn m
nun alles oben Bemerkte zusammennimmt, so sieht man deutli
daß die Lehre von der physischen Fortpflanzung mit den übrigen bi
schen Ideen völlig zusammenstimmt. Wer daher jene Vorstellung
von dem ersten vollkommenern Zustande der Menschen, dem Falle u
der Sünde Adams, als richtig und in der heiligen Schrift gegrün
annimmt, handelt inconsequent, wenn er die Folgen, die dara
fließen, läugnet, und dies thun viele Theologen unserer Zeiten.
den Zeiten der Kirchenväter vom dritten und vierten Jahrhund
suchte man die physische Fortpflanzung durch die Lehre von Fortpfl
zung der Seele per traducem noch schärfer zu erweisen und zu
läutern. S. §. 57. II. und §. 79. 2. Aber in der heiligen Sch
ist sie nicht gegründet. Die Art und Weise der Fortpflanzung di
Disposition kann überhaupt weder psychologisch noch anat
misch erklärt werden. Der Psycholog kennt die Seele nicht
sich, sondern bloß einen Theil ihrer Aeußerungen. Eben so ist a
das Innere unseres körperlichen Baues ein undurchdringliches G
heimniß für unsere Sinne. Ins Innere der Natur, (der körperli
und geistigen,) dringt kein erschaffener Geist. Wir können also di
der Moralität so nachtheilige Disposition und deren Fortpflanz
nicht an sich, sondern bloß nach den Erscheinungen und Folgen
kennen und beschreiben, die sich bey der Entwickelung des Mens
allmählich zeigen.

Anm. Die Allgemeinheit des Verderbens (ἁμαρτια) und des T
(θανατος) beruht, nach der heiligen Schrift, auf der Abstammung d
Menschen von Einem Zeugenden oder Vater. Daher wird Sü
und Tod immer von Adam abgeleitet, Röm. 5, 14. 1 Cor. 15, 22., n
von Eva, obgleich diese, nach Pauli eigner Bemerkung, (1 Tim. 2, 14
zuerst gesündigt hatte. Wenn nur Eva gesündigt hätte, so würde
ihr sündliches Verderben durch den Tod mit aus der Welt genom
haben; aber durch sie wäre die Sünde nicht so in die Welt gekom
daß sie und durch sie der Tod sich über alle Menschen verbreitet h
Darum wurde auch Jesus, der als Mensch ohne Sünde seyn sollte, n
von einer menschlichen Mutter geboren, aber nicht von einem men
lichen Vater erzeugt. S. Num. 1.

2) Es giebt aber auch eine moralische Fortpflanzu
dieses Verderbens. Dahin rechnet man:

(1.) Die Imputation der Adamitischen Sünde, von w
cher geschichtlich und dogmatisch gehandelt worden ist §. 76. M
versteht darunter die allgemeine Sterblichkeit aller Menschen, a
Folge der Versündigung der Stammeltern.

(2

(2.) Die Fortpflanzung deſſelben durch Nachahmung böſer Beyſpiele. Die im menſchlichen Herzen liegende Anlage zum öſen wird durch nichts mehr geweckt und genährt, als durch böſe eyſpiele, die ſehr bald Beyfall finden und nachgeahmt wer-n, der Menſch mag ſie nun entweder ſelbſt geſehen, oder von an-n gehört, oder in Schriften geleſen haben. Da dies ſo unbe-reiblich großen Einfluß auf den Menſchen und die Bildung ſeines arakters hat, ſo haben ſchon verſchiedene unter den Alten die rtpflanzung des menſchlichen Verderbens bloß hierein geſetzt, und phyſiſche ganz geläugnet oder doch bezweifelt. Daher mein-n ſie, daß durch gute Erziehung dies Uebel entweder gehoben er doch wenigſtens gemindert werden, und der Nachahmungstrieb e ſolche Richtung erhalten könne, daß nur das Gute nachgeahmt, s Böſe aber verabſcheut werde. So Pelagius, (ſ. §. 79. m. 3.); und ſpäter die Socinianer und viele Arminia-r, u. a. Unter den neuern Proteſtanten kommen hiemit auch über-: Steinbart, Syſtem, S. 105. f.; Eberhard, Apologie, II. 9. f.; Jeruſalem, Betracht. Th. II. B. II. S. 683. f. [M. 119. §. 6.] Es iſt unläugbar, daß Beyſpiele und Erziehung r viel zur ſittlichen Verbeſſerung oder Verſchlimmerung des Men-en beytragen. Aber eben ſo wahr und erfahrungsmäßig iſt es, ß Erziehung und Beyſpiele es bey weitem nicht allein ausmachen, d daß auch, bey der allerzweckmäßigſten Erziehung, dennoch die enſchen leichter böſe werden, als bey aller angewandten Mühe t; und davon liegt eben der Grund in der überwiegenden Sinn-keit. Dieſe verurſacht, daß der Hang zum Böſen ſtärker und rkſamer iſt, als die Neigung zum Guten. Verhielte es ſich umge-rt, ſo wäre es ja nicht nöthig, ſo ſehr gegen das Böſe zu käm-n, und ſo viele Mittel anzuwenden, den Menſchen zum Guten zu wegen und gegen das Böſe zu verwahren. Man würde doch unter n vielen tauſend Menſchen, die auf Erden gelebt haben, Beyſpiele n ſolchen finden, die ihr ganzes Leben hindurch rein von Sünden weſen wären. So wie der Menſch alſo natürliche Anlage zu vie-n Guten in ſich hat, eben ſo hat er auch natürliche Anlage und im zu vielem Böſen, der bald Wurzel ſchlägt, um ſich greift und s Gute erſtickt, (malum radicale). Es iſt auch ſchlechterdings cht erklärbar, wie das bey allen Menſchen ſo ſichtbare Ueberge-icht der Sinnlichkeit über die Vernunft von der bloßen Nach-hmung herkommen könne. Wäre dies, ſo müßte es ja auf-ren, ſobald der Menſch, bey vollem Gebrauch ſeines Verſtandes, es Beſſern belehrt wäre. Der Wille müßte dann den Einſichten r Vernunft gehorchen. Aber dies geſchieht nicht. Es dauert ſſen ungeachtet fort, wie jeden ſeine eigne Erfahrung lehren wird. er Grund alſo muß tiefer liegen, und man kann ihn nach Ver-

nunft und Erfahrung in nichts anderm finden, als worein ihn die heilige Schrift ſetzt. S. §. 77.

III. Von der Zurechnung oder Strafbarkeit des natürlichen Verderbens, (reatus ſ. culpa vitioſitatis). Dieſe behauptete Auguſtin und ſeine Nachfolger. [M. p. 120. §. 7. S. §. 79. Num. 2. Es wären alle Menſchen, noch ehe ſie ſündliche Handlungen begangen hätten, bloß und allein um des natürlichen Verderbens willen, des leiblichen und ewigen Todes (oder der Verdammniß) ſchuldig. Dies ſuchten nun andere auf mancherley Art zu mildern. Einige neuere Theologen lehrten nach Auguſtin: peccatum originale perſe eſſe damnabile; aber um Chriſti willen werde die gerechte Strafe nicht wirklich vollzogen. Allein dieſe Behauptung, daß dies Verderben an und für ſich betrachtet die Verdammniß nach ſich ziehen ſollte, iſt nicht biblisch. Denn: a) mit der Gerechtigkeit und Güte Gottes iſt es nicht zu vereinigen, daß Gott fremde Sünden an jemanden, der ſelbſt ganz unſchuldig iſt, ſtrafen ſolle, im eigentlichen Verſtande des Worts. Sünde kann nur dann ſtatt finden und geſtraft werden, wenn die Handlung freywillig iſt; ſonſt hört ſie auf, Sünde zu ſeyn. S. §. 76. III. b) In den Stellen des alten und neuen Teſtaments, die für dieſe Behauptung angeführt werden, iſt nicht vom ewigen Tode oder Verdammniß die Rede, ſondern vom leiblichen Tode. 1 Moſ. 2, 17. Röm. 5, 12. 1 Cor. 15, 21. S. §. 75. II. 2. c) Auch ſelbſt der leibliche Tod iſt zwar Folge der Adamitiſchen Sünde, nach der Lehre der Schrift: aber eigentliche Strafe bey Adam, nicht bey ſeinen Nachkommen, weil dieſe dabey nichts verbrochen hatten. Hiernach iſt Röm. 5, 12. 14. zu erklären, und Röm. 6, 23.: θανατος ὀψωνια ἁμαρτιας, oder V. 21.: τελος (καρπος) ἁμαρτιας, weil er auf Adams Sünde folgte und bey ihm Strafe des Verbrechens war. S. §. 76. III. Dagegen iſt die eigentliche Lehre der Schrift folgende: daß die Neigung zum Böſen zum Verbotenen an ſich ſelbſt etwas Fehlerhaftes beym Menſchen ſey, (eſſe in vitio, vitioſum), Röm. 7, 5. 13. 18.; allein zugerechnet werde ſie dem Menſchen nicht eher, oder ſtrafbar dadurch werde er nicht eher, als nur dann, wenn er dieſer Neigung Folge leiſtet. S. Röm. 6, 12. 1 Moſ. 4, 7., vergl. Jac. 1, 15. Nun aber iſt dies bey allen Menſchen der Fall; keiner hat je auf Erden gelebt, der ſich nicht durch dieſen Hang auch zu wirklichen Sünden hätte verleiten laſſen, und folglich ſtrafbar geworden wäre. Alſo ſind die heilige Schrift mit Recht: wir alle, die wir dieſe Neigung haben, ſind ſtrafwürdig, (τεκνα ὀργης, Epheſ. 2, 3.); nicht aber darum, weil wir mit dieſem Hange geboren werden, (denn das iſt von unſerer Seite unverſchuldet), ſondern weil wir ihm folgen, unſern ge-

wid

widrigen Neigungen Gehör geben und uns dadurch zur Begehung der Sünde verleiten lassen.

IV. Ursprung und Entstehen der sündlichen Neigungen bey den Menschen, und Strafbarkeit derselben. [Vergl. M § 2. p. 107. sq.] Aus dem Uebergewicht der Sinnlichkeit entstehen nun eben einzelne sündliche Neigungen und Leidenschaften bey dem Menschen, und sie sind daher Folge und Beweis des sündlichen Verderbens der Menschen. Um aber die Sündlichkeit und Strafbarkeit dieser Begierden richtig zu beurtheilen, muß man folgende Bemerkungen vor Augen haben:

1) Die Begierden des Menschen sind an und für sich und in abstracto betrachtet nicht sündlich. Denn sie sind in der ganz von Gott gemachten Einrichtung der menschlichen Natur gegründet; sie entstehen auch ganz unwillkührlich bey dem Menschen, und können ihm folglich in so weit nicht zugerechnet werden; die wesentliche Einrichtung des Menschen bringt es einmal so mit sich, daß alles, das auf die Sinne einen angenehmen oder unangenehmen Eindruck macht, ganz unvermeidliche Begierden bey ihm erweckt. Bey dem Armen, der sich mit fremden Schätzen umgeben sieht, entsteht natürlich und unwillkührlich die Begierde, daß er sich diese Schätze wohl zueignen möchte. Das Entstehen dieser Begierde ist an und für sich so wenig strafbar, wie bey der Eva, da sie den Baum ansah, und den Trieb bey sich fühlte, die schöne Frucht desselben zu essen. Auch in der heiligen Schrift wird ihr dies nicht zur Sünde gemacht.

2) Nur dann erst wird die Begierde des Menschen sündlich und strafbar: (1.) Wenn der Mensch, sobald er Begierden nach verbotenen Dingen fühlt, Vergnügen und Wohlgefallen daran sucht und findet, sich damit belustigt, und sie daher (2.) geflissentlich im Herzen nährt und unterhält. (3.) Wenn er Gelegenheit sucht, Begierden nach verbotenen Dingen bey sich zu erwecken und sich daran zu ergötzen. (4.) Wenn er seinen Begierden nach dem Verbotenen wirklich Gehör und Beyfall giebt, und das Böse, wozu er Neigung fühlte, bewilligt, begehrt und ausübt. Dies hat die doppelte nachtheilige Folge, daß er a) nicht nur für dies Mal sündigt, sondern daß er auch b) dadurch Gelegenheit giebt, daß ihn die Begierden und Leidenschaften immer stärker beunruhigen, immer ungestümer und unwiderstehlicher werden, und daß er also zur Sünde immer geneigter wird, daß er Fertigkeit in Sündigen erlangt und endlich Sklave der Sünde wird. [S. Michaelis Ueber die Sünde, S. 365. f.] Wenn aber der Mensch die bey ihm unwillkührlich entstandene Begierde darum verabscheuet und unterdrückt, weil sie böse ist, so kann er bloß deshalb, daß die Begierde ohne seine Schuld bey

bey ihm aufgestiegen war, nicht gestraft werden. Denn es wäre nicht gerecht, jemanden darum zu strafen, weil er unverschuldet von einem Feinde angegriffen wird.

3) Mit dieser Lehre ist die heilige Schrift ganz einstimmig. Selbst im Unschuldszustande fühlte der Mensch Begierden bey sich, und dies wird ihm nicht zur Sünde gemacht. 1 Mos. 3, 6. Daher gebietet die heilige Schrift nirgends, das alte Testament so wenig wie das neue, die Begierden auszurotten, (welches auch nicht möglich ist und zur Zerstörung der menschlichen Natur gereichen würde), sondern nur, sie in Schranken zu halten und die Reigung zu verbotenen Dingen zu unterdrücken, (§. 77.), Röm. 6, 12. (man soll sie nicht herrschen lassen, und: man soll dem Leibe in seinen Lüsten nicht gehorchen; hier wird also als gewiß zum voraus gesagt, daß diese versuchenden Lüste immer bleiben werden), Gal. 5, 24. (man soll sein Fleisch kreuzigen und die Lüste und Begierden desselben). Denen, die ihre Begierden bekämpfen, werden Belohnungen verheißen; nicht denen, die nie Reizungen und Versuchungen zum Bösen gehabt haben. Denn solcher Menschen vorgebliche Tugend verdient den Namen nicht, und ist nicht belohnungsfähig. Zwar führt man Stellen an, worin a) die Begierden an und für sich selbst verboten würden, als Röm. 7, 7. (ἐπιθυμησεις), und 2 Mos. 20, 17. (Du sollst nicht begehren deines Nächsten Eigenthum, u. s. f.); b) auch solche, wo sie als strafwürdig vor Gott beschrieben würden, Matth. 5, 28. Aber in allen solchen Stellen ist nicht von unwillkührlich entstehenden und von unserer Schuld unverschuldeten Begierden die Rede, sondern von denen, die der Mensch nährt und unterhält, oder selbst bey sich erweckt und zum vollbringen Willens ist. So redet Christus Matth. 5. vom wirklichen Vorsatz und Entschluß des Menschen, Ehebruch zu begehen, wenn er könnte; nicht von einer unwillkührlich aufsteigenden Begierde, die von dem Menschen nicht bewilligt, sondern darum, weil sie gesetzwidrig ist, gleich wieder unterdrückt wird.

4) Die Art und Weise, wie der Mensch durch seine Begierden zur Vollbringung der Sünde hingerissen wird, beschreibt Jacobus 1, 14. 15. ganz der Erfahrung gemäß, und diese Stelle bestätigt alle vorhergegangene Bemerkungen. „Wenn Begierden in uns aufsteigen, so kommen wir in Gefahr, zu sündigen. Es lockt uns ein gewisses gegenwärtiges sinnliches Vergnügen. Es entstehen Reizungen zur Sünde. Dies nennt Jacobus Versuchungen, (sonst σκανδαλα, Reizung, Verführung, Matth. 18, 7. 8., Hebr. Ezech. 17, 19.). Denn wir sehen das, was uns durch die Sinne als reizend und wünschenswerth dargestellt wird, für ein großes Gut an, dessen Besitz und Genuß uns beglücken würde. Dies wird durch ἐξελκομενος und δελεαζομενος ausgedrückt. Das Bild ist von

Thieren,

hieren, die man mit Lockspeise (δελεαρ) reizt, um sie zu fangen. iesen Reizungen sind alle Menschen ausgesetzt, obgleich nicht alle gleichem Grade. Bis dahin ist noch keine Sünde dabey, (d. i. an ist in der Schlinge oder Grube, wobey die Lockspeise liegt, noch cht gefangen,) — hier aber muß der Mensch still stehen, er muß r Begierde nicht nachhangen, sondern sie unterdrücken, (die Lock- eise fliehen). Denn sonst empfängt die Begierde, (ἐπιθυ- α συλλαβουσα), d. i. man giebt den Neigungen und Leidenschaften ehör und Beyfall im Herzen, man bewilligt sie, und sinnt darauf, ie man sie befriedigen wolle. Dies ist unrecht und sündlich. Denn ist nicht mehr unwillkührlich; hiebey ist vielmehr die Wirkung des gnen Willens des Menschen, und es ist strafbar, (peccatum actuale nternum, der Mensch hat die Sünde im Herzen wirklich gangen). Endlich aber gebiert die Begierde die Sünde, i. der böse Vorsatz des Menschen geht in That und Handlung über, ird wirklich ausgeführt, (peccatum actuale externum); und eraus entsteht nun θανατος, Elend, Unglück allerley Art, als olge und Strafe der Sünde."

§. 79.

Vorstellungen der alten Kirchenlehrer von dem menschlichen Verderben, und wie sich daraus die kirchliche Terminologie und die Lehrformen nach und nach entwickelt haben.

[M. p. 117. f.]

1) Die ältesten christlichen Kirchenlehrer sind meistens darin ıstimmig, daß der Tod eine Folge der Adamitischen Sünde). S. §. 76. Allein die vollständigen biblischen Begriffe von iem angebornen Verderben vermißt man bey mehrern r ältesten griechischen Kirchenväter, oder man findet sie wenig- ns bey manchen nicht deutlich und bestimmt genug vorgetragen. enn weil damals noch kein Streit über diesen Gegenstand ent- nden war, so war zu der Zeit öffentlich und kirchlich hierüber i Allgemeinen noch nichts festgesetzt worden. Doch kommen die eisten darin mit einander überein, daß das Uebergewicht der innlichkeit oder das Verderben der Menschen seit Adams Fall ent- nden und sich als allgemeine Krankheit über das Menschenge- lecht verbreitet habe. Daß aber dies Uebel, an und für sich trachtet, als wirkliche Sünde anzusehen sey und als solche von ott bestraft werde, lehren sie nicht, sondern vielmehr das Gegen- eil. So Justin. Mart. Ap. I, 54. sq.; Iren. adv. Haer. /, 37. sq.; Athenagoras Legat. c. 22.; Clemens Alex. rom. III. (contra Encratitas), „es sey zwar keiner ganz rein

von

von Sünden; aber ein Kind, das selbst nichts verbrochen habe, könne doch dem Fluche (Strafe) Adams nicht unterworfen seyn. Das wären alle Menschen, die den Gebrauch der Vernunft hätten, vermöge dieses ihres sittlichen Verderbens zu wirklichen Sünden verleitet worden und dadurch straffällig." Daher derselbe im Paedag. III, 12: μονος ἀναμαρτητος ὁ λογος· το γαρ ἐξαμαρτανειν παντι ἀμφυτον και κοινον. Cyrillus von Alexandrien (im Commentar zum Jesaias) behauptet: φυσικον ἐν ἀνθρωποις οὐκ εἶναι κακον, und contra Anthropomorph. c. 8. sagt er: „Adams Nachkommen würden nicht als solche gestraft, die mit ihm (συν ἐκεινῳ) das Gebot Gottes übertreten hätten. So auch Origenes, praef. ad libros περι ἀρχ., und die ihm folgten, als Basilius, Theodorus von Mopsvestia, der eine Schrift (teste Photio) wider diejenigen schrieb, welche lehrten: daß die Menschen φυσει και γνωμῃ sündigten. Es gab unter den griechischen Kirchenlehrern auch einige, die den Ursprung der bösen Begierden und der daher entstehenden Sünden aus der Sterblichkeit des Leibes ableiten, als Chrysostomus und Theodoret, und diese Hypothese hat Whitby wieder angenommen und auszuführen gesucht. S. §. 76. Anm.

2) In der ältesten lateinischen Kirche, selbst in Afrika, findet man bey vielen Kirchenvätern dieselbe Vorstellung deutlich, daß nämlich a) der Tod die Folge der Sünde Adams sey, aber doch nicht an und für sich selbst als Sünde angesehen und gestraft werde. Cyprianus, Ep. Synod. Conc. Carthag. III., sagt, ein neugebornes Kind habe nicht gesündigt, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis contraxit. Durch die Taufe würden ihm Sünden vergeben, aber nicht propria, sondern aliena. Ambrosius sagt zu Ps. 48.: die Geneigtheit zur Sünde sey bey allen; dies sey aber nicht die Sünde selbst, die gestraft werde, Gott strafe nur nostra peccata an uns, nicht alienae (Adami) nequitiae flagitia. Auch nach Tertullian (de testim. animae, c. 3.) ist bloß die Verurtheilung zum leiblichen Tode Folge von Adams Sünde. Hiemit stimmen auch Hilarius u. a. überein. Indessen finden wir doch schon bey den afrikanischen Kirchenvätern vor Augustin, (selbst bey Tertullian) in dieser Lehre viel Unbestimmtes und Schwankendes, mehr als bey den Griechen, welches wohl aus Mißverstand des ihnen dunklern Sprachgebrauchs des neuen Testaments und besonders der lateinischen Uebersetzungen herzuleiten ist. Aber von Augustin wurde die Sache viel weiter getrieben. Er behauptete die Lehre de imputatione peccati Adami im strengsten juristischen Sinne, und lehrte dabey eine gänzliche Verderbtheit des Menschen und völlige Untüchtigkeit zu allem Guten in einem solchen Verstande, wie sie die

heilig

heilige Schrift nicht behauptet, (wozu auch vielleicht dies viel beytragen mochte, daß er ehedem ein Manichäer gewesen war, die hierin sehr strenge Grundsätze hatten, woher Pelagius und Julian Augustin's Vorstellung de peccato originali eine manichäische Lehre nannten). Er behauptete, daß die Folge der Adamitischen Sünde nicht bloß der leibliche, sondern der ewige Tod sey, (mors secunda, cujus non est finis), welchem alle Menschen, auch die Kinder, die selbst noch nichts Gutes oder Böses gedacht und gethan hätten, unterworfen wären. Doch befreye Gottes unverdiente Gnade einige (absolutum decretum) davon. So lehrt er z. B. De civit. Dei XIV, 1.; und Fulgentius Rusp. de fide c. 29. behauptet, daß Kinder, die bloß im Mutterleibe gelebt hätten und ohne Taufe gestorben wären, in der Hölle ewig Strafe leiden müßten. So auch viele Scholastiker nach Petrus Lomb. l. II. Der Taufe eignete schon Augustin eine Art von physischer Wirkung zu, und band gratiam Dei lediglich daran. Dies hat er aber mit mehrern lateinischen Kirchenvätern vor ihm gemein, als Cyprian u. a. Augustin's Anhänger pflegten, zur Unterstützung ihrer Theorie, gewöhnlich, (doch nicht allgemein,) die Lehre von der Fortpflanzung der Seele per traducem anzuwenden, so wie hingegen Pelagius Anhänger meist diese Lehre läugneten und Creatianer waren. S. §. 57. II.

3) Diese allerdings harte Lehre Augustin's wurde von Pelagius und mehrern, die ihm folgten, bestritten. Aber Pelagius ging nun dagegen wieder auf der andern Seite zu weit, und behauptete verschiedene Sätze, die offenbar nicht biblisch sind. Es waren also hier zwey Extreme, zwischen denen die biblische Wahrheit in der Mitte liegt, welche die Vernunft und Erfahrung auf ihrer Seite hat. Dagegen findet sich in Augustin's Lehre manches Schrift- und Vernunftwidrige, und in Pelagius System viel Schrift- und Erfahrungswidriges. Pelagius läugnete nicht nur die Imputation der Adamitischen Sünde, sondern auch die physische Fortpflanzung des menschlichen Verderbens. Er lehrte: die moralische Natur des Menschen sey unverändert, und der Mensch noch ganz in demselben Zustande, worin Adam geschaffen sey. Schwachheit, Unvollkommenheit und Tod wären dem Menschen von Anfang an wesentlich gewesen. Bloß um wirklicher sündlicher Handlungen willen werde der Mensch gestraft. Das menschliche Verderben werde gar nicht (physice) durch die Geburt, sondern bloß durch Nachahmung böser Beyspiele (moraliter) von Adam her fortgepflanzt. In Adamo peccarunt omnes, gehe nicht auf ein peccatum nascendi origine contractum, sondern propter imitationem exempli, (in libro de natura, ap. August. ad Rom. 5.), und Julian (ap. Au-

guſt. contra Jul. II, 54.): peccatum primum moribus, non ſeminibus ad poſteros fuiſſe devectum. Adam habe ſeinen Kindern böſe Beyſpiele gegeben, deſſen Kinder wieder den ihrigen, und ſo immer weiter. Alſo nur in dieſem Sinne lehrte Pelagius propagationem peccati ab Adamo. S. §. 78. II, 2. Sehr deutlich ſtehen Pelagius Gedanken in der Schrift de lib. arbitrio, ap. Auguſt. de pecc. orig. c. 15.: „Omne bonum aut malum, quo vel laudabiles, vel vituperabiles ſumus, non nobiscum naſcitur, ſed agitur a nobis; capaces utriusque rei, non pleni naſcimur, et ut ſine virtute, ſic ſine vitio procreamur.“ Dies wich ganz von Auguſtin's und anderer Afrikaner Vorſtellung ab, und in vielen Stücken auch von der klaren Bibellehre; dieſe Abweichung von der heiligen Schrift bemerkte Auguſtin und widerſprach; und durch Pelagius Widerſpruch wurde Auguſtin immer eifriger und hitziger, und ging im polemiſchen Eifer in ſeinen Behauptungen immer weiter. Aber dieſe afrikaniſche oder Auguſtin'ſche Theorie war keinesweges damals (im vierten Jahrhundert) allgemein. Im Orient, als in Paläſtina, nahmen mehrere den Pelagius in Schutz, und fanden ſeine Lehre nicht verwerflich, indem ſie in vielen Punkten mit Origenes einſtimmte. Zwar wich manches darin, ſelbſt von der im Orient damals üblichen Theorie ab; aber aus der Gleichgültigkeit ſo vieler griechiſchen Kirchenlehrer dabey ſieht man, daß damals noch nichts kirchlich beſtimmt geweſen ſeyn muß, und daß vielen griechiſchen Lehrern die Wichtigkeit der Sache anfangs nicht einleuchtete. Selbſt in den occidentaliſchen Gemeinen außer Afrika fanden viele anfangs eben nichts verwerfliches in der Pelagianiſchen Lehre, ſogar der römiſche Biſchof Zoſimus ſprach ihn anfänglich deswegen los. Aber durch die Bemühungen der Afrikaner und ihre Verbindung mit den Antiorigeniſten kam es endlich dahin, daß Pelagius Sätze als ketzeriſch auf den Kirchenverſammlungen förmlich verdammt wurden, nach dem Jahre 418, Auguſtin's Theorie dagegen die herrſchende, wenigſtens in der occidentaliſchen Kirche wurde. Man machte in der Folge allerley Verſuche, beide Parteyen einander näher zu bringen, und verſchiedene gingen einen Mittelweg, woraus die (ſpäterhin) ſogenannten Semipelagianer entſtanden. Scotus und deſſen Nachfolger unter den Scholaſtikern extenuirten das natürliche Verderben ſehr, worin ihnen mehrere römiſche Theologen folgten, als die Jeſuiten, die man daher oft des Pelagianismus und Semipelagianismus beſchuldigt hat. Unter Auguſtin's Nachfolgern blieben viele ſelbſt darin ſeiner Meinung, daß die bloße Erbſünde, ſchon an ſich betrachtet, mit dem ewigen Tode beſtraft werde; auch bey den Kindern, die vor der [illegible] geſtorben wären, wenn ſie gleich ſelbſt nichts Böſes gethan [illegible] als Gregor. M. l. IX. Moral. c. 16. [illegible] hart ſchien, behaupteten nur, daß

man durch die Erbsünde bloß von den vollen Freuden der
ligen im Himmel ausgeschlossen werde; daß sich aber ein solcher
nsch darum nicht in den Höllenqualen, sondern in einem Mit-
zustande befinde, wo er nicht verdammt und auch nicht ganz
z sey. So Damasus: Poena originalis peccati est carentia
onis Dei. Es findet sich diese Behauptung schon bey den grie-
chen Kirchenvätern von Kindern, die vor der Taufe sterben, als
Gregor von Nazianz, (Or. 40. μητε δοξασθηναι, μητε κολα-
ζεσθαι, u. s. w.).

4) Noch einige historische Erläuterungen über die Augustin'sche
afrikanische Theorie vom natürlichen Verderben, und über den
sdruck peccatum originis s. originale. Weil das Verderben
menschlichen Natur von Adam an fortgepflanzt ist und durch
burt und Zeugung den Kindern mitgetheilt wird, nach der heili-
Schrift, so kam man ganz natürlich darauf, es originale
nennen; und weil es bey allen Menschen ist und der menschlichen
tur in ihrem jetzigen Zustande eigen, obwohl nicht wesentlich
so nannte man es naturale, zumal da Ephes. 2, 3. der Aus-
ck φυσει steht. S. §. 78. I, 2. Beide Ausdrücke finden sich schon
Tertullian in Einer Stelle beysammen, De anima, c. 41.,
er es malum animae ex originis vitio und naturale quodam-
do nennt. Hiebey ist aber merkwürdig: a) daß er nicht den
sdruck peccatum gebraucht, sondern malum und vitium;
daß er es naturale malum nennt, welches bey den lateinischen
chenvätern die erste Stelle ist. Weil aber das lateinische natu-
le deswegen zweydeutig ist, weil es auch so viel als essentiale
zen kann, (in welchem Sinne es aber Tertullian nicht nehmen
, und in welcher Bedeutung auch Cyrillus von Alexandrien
Ausdruck φυσικον κακον verwarf, s. Num. 1., so setzt er
odammodo hinzu. Es soll nämlich nur so viel als pro-
um, adhaerens, non aliunde contractum anzeigen, s. §. 78.
. Auch Ambrosius, Apol. David. c. 11., sagt: Antequam
scimur, maculamur contagio, et ante usuram lucis origi-
s ipsius excipimus injuriam. Diese Kirchenväter haben
alle den Ausdruck peccatum noch nicht, und behaupten auch
ot, daß das natürliche Verderben in abstracto betrachtet, oder
und für sich, dem Menschen als Sünde zugerechnet und be-
ift werde. Aber bey Augustin findet sich zu allererst der Ausdruck
:catum originale, quia originaliter traditur, wie er selbst
t, opus imperf. contra Jul. II. Seit der Zeit wurde diese
nennung, (die vielleicht schon vor Augustin von einigen Afrikanern
raucht seyn mag,) erst von einzelnen lateinischen Lehrern wiederholt,
vom Hieronymus, in Ps. 50., und endlich durch concilia
orisirt und in die Terminologie des abendländischen Kirchensystems
auf-

gust. contra Jul. II, 54.): peccatum primum moribus, non seminibus ad posteros fuisse devectum. Adam habe seinen Kindern böse Beyspiele gegeben, dessen Kinder wieder den ihrigen, und so immer weiter. Also nur in diesem Sinne lehrte Pelagius propagationem peccati ab Adamo. S. §. 78. II, 2. Sehr deutlich stehen Pelagius Gedanken in der Schrift de lib. arbitrio, ap. August. de pecc. orig. c. 13.: „Omne bonum aut malum, quo vel laudabiles, vel vituperabiles sumus, non nobiscum nascitur, sed agitur a nobis; capaces utriusque rei, non pleni nascimur, et ut sine virtute, sic sine vitio procreamur.“ Dies wich ganz von Augustin's und anderer Afrikaner Vorstellung ab, und in vielen Stücken auch von der klaren Bibellehre; diese Abweichung von der heiligen Schrift bemerkte Augustin und widersprach; und durch Pelagius Widerspruch wurde Augustin immer eifriger und hitziger, und ging im polemischen Eifer in seinen Behauptungen immer weiter. Aber diese afrikanische oder Augustin'sche Theorie war keineswegs damals (im vierten Jahrhundert) allgemein. Im Orient, als in Palästina, nahmen mehrere den Pelagius in Schutz, und fanden seine Lehre nicht verwerflich, indem sie in vielen Punkten mit Origenes einstimmte. Zwar wich manches darin, selbst von der im Orient damals üblichen Theorie ab; aber aus der Gleichgültigkeit so vieler griechischen Kirchenlehrer dabey sieht man, daß damals noch nichts kirchlich bestimmt gewesen seyn muß, und daß vielen griechischen Lehrern die Wichtigkeit der Sache anfangs nicht einleuchtete. Selbst in den occidentalischen Gemeinen außer Afrika fanden viele anfangs eben nichts verwerfliches in der Pelagianischen Lehre, sogar der römische Bischof Zosimus sprach ihn anfänglich deswegen los. Aber durch die Bemühungen der Afrikaner und ihre Verbindung mit den Antiorigenisten kam es endlich dahin, daß Pelagius Sätze als ketzerisch auf den Kirchenversammlungen förmlich verdammt wurden, nach dem Jahre 418, Augustin's Theorie dagegen die herrschende, wenigstens in der occidentalischen Kirche wurde. Man machte in der Folge allerley Versuche, beide Parteyen einander näher zu bringen, und verschiedene gingen einen Mittelweg, woraus die (späterhin) sogenannten Semipelagianer entstanden. Scotus und dessen Nachfolger unter den Scholastikern extenuirten das natürliche Verderben sehr, worin ihnen mehrere römische Theologen folgten, als die Jesuiten, die man daher oft des Pelagianismus und Semipelagianismus beschuldigt hat. Unter Augustin's Nachfolgern blieben viele selbst darin seiner Meinung, daß die bloße Erbsünde, schon an sich betrachtet, mit dem ewigen Tode bestraft werde; auch bey den Kindern, die vor der Taufe gestorben wären, wenn sie gleich selbst nichts Böses gethan hätten, als Gregor. M. l. IX. Moral. c. 16. Andere, denen dies doch zu hart schien, behaupteten nur, daß

daß man durch die Erbsünde bloß von den vollen Freuden der Seligen im Himmel ausgeschlossen werde; daß sich aber ein solcher Mensch darum nicht in den Höllenqualen, sondern in einem Mittelzustande befinde, wo er nicht verdammt und auch nicht ganz selig sey. So Damascus: Poena originalis peccati est carentia visionis Dei. Es findet sich diese Behauptung schon bey den griechischen Kirchenvätern von Kindern, die vor der Taufe sterben, als bey Gregor von Nazianz, (Or. 40. μητε δοξασθηναι, μητε κολασθησεσθαι, u. s. w.).

4) Noch einige historische Erläuterungen über die Augustin'sche und afrikanische Theorie vom natürlichen Verderben, und über den Ausdruck peccatum originis s. originale. Weil das Verderben der menschlichen Natur von Adam an fortgepflanzt ist und durch Geburt und Zeugung den Kindern mitgetheilt wird, nach der heiligen Schrift, so kam man ganz natürlich darauf, es originale zu nennen; und weil es bey allen Menschen ist und der menschlichen Natur in ihrem jetzigen Zustande eigen, obwohl nicht wesentlich ist, so nannte man es naturale, zumal da Ephes. 2, 3. der Ausdruck φυσει steht. S. §. 78. I, 2. Beide Ausdrücke finden sich schon bey Tertullian in Einer Stelle beysammen, De anima, c. 41., wo er es malum animae ex originis vitio und naturale quodammodo nennt. Hiebey ist aber merkwürdig: a) daß er nicht den Ausdruck peccatum gebraucht, sondern malum und vitium; b) daß er es naturale malum nennt, welches bey den lateinischen Kirchenvätern die erste Stelle ist. Weil aber das lateinische naturale deswegen zweydeutig ist, weil es auch so viel als essentiale heißen kann, (in welchem Sinne es aber Tertullian nicht nehmen will, und in welcher Bedeutung auch Cyrillus von Alexandrien den Ausdruck φυσικον κακον verwarf, s. Num. 1., so setzt er quodammodo hinzu. Es soll nämlich nur so viel als proprium, adhaerens, non aliunde contractum anzeigen, s. §. 78. I, 2. Auch Ambrosius, Apol. David. c. 11., sagt: Antequam nascimur, maculamur contagio, et ante usuram lucis originis ipsius excipimus injuriam. Diese Kirchenväter haben also alle den Ausdruck peccatum noch nicht, und behaupten auch nicht, daß das natürliche Verderben in abstracto betrachtet, oder an und für sich, dem Menschen als Sünde zugerechnet und bestraft werde. Aber bey Augustin findet sich zu allererst der Ausdruck peccatum originale, quia originaliter traditur, wie er selbst sagt, opus imperf. contra Jul. II. Seit der Zeit wurde diese Benennung, (die vielleicht schon vor Augustin von einigen Afrikanern gebraucht seyn mag,) erst von einzelnen lateinischen Lehrern wiederholt, als vom Hieronymus, in Ps. 50., und endlich durch concilia autorisirt und in die Terminologie des abendländischen Kirchensystems

auf-

aufgenommen. In den Acten des milevitanischen Concils, im Jahr 416, findet man sie zuerst öffentlich gebraucht, (cap. 2.) und es werden da diejenigen mit dem anathema belegt, welche die Lehre de peccato originali und ihrer Strafbarkeit, die durch die Taufe aufgehoben werde, läugnen. Wie kam man aber darauf, das Wort peccatum davon zu gebrauchen, da doch das natürliche Verderben in abstracto und an und für sich betrachtet als Krankheit oder moralisches Krankheitsübel des Menschen anzusehen ist, nicht aber als Handlung, und da der Mensch nicht selbst es verschuldet hat? Dies kam wohl daher: Paulus gebraucht Röm. 7, 9. und sonst ἁμαρτια von dem bey dem Menschen befindlichen Hange zur Sünde, oder von der Neigung zu dem, was ihm im Gesetz Gottes verboten ist; und dies ist auch dem Sprachgebrauch vollkommen gemäß. Denn nicht bloß von sündlichen Handlungen wird das griechische ἁμαρτια gebraucht, sondern auch von jedem Fehler, fehlerhaften Zustand oder Beschaffenheit einer Sache, wie bey den Lateinern peccatum und peccare. S. §. 73. II. Also in diesem Sinne ließ sich auch peccatum originis statt vitium sagen; Fehler, Mangel, Uebel. Tertullian gebrauchte indessen das Wort peccatum nicht; wahrscheinlich, um jener Zweydeutigkeit auszuweichen. Da aber Augustin den Ausdruck peccatum von diesem Hange zur Sünde in der lateinischen Bibel fand, so glaubte er ihn auch gebrauchen zu können und zu müssen. Weil er nun aber die verschiedenen Bedeutungen des Wortes nicht gehörig unterschied, so behauptete er eben daher, daß von diesem Zustande des Menschen, an sich betrachtet, alles das gelten müsse, was von wirklichen sündlichen Handlungen gilt; aus dem Grunde nämlich, weil eben das Wort davon in der Bibel gebraucht werde. Dann schloß er weiter so: Alle Sünde wird gestraft, oder sie macht den Menschen verdammlich vor Gott; folglich auch das natürliche Verderben an sich selbst schon, weil es auch mit unter ἁμαρτια begriffen ist und peccatum heißt. So entstand die Num. 2. beschriebene Behauptung Augustin's, wiewohl er darin doch nicht immer mit sich selbst ganz einig ist. Statt dessen würde er besser gesagt haben: Der Sündenhang oder das natürliche Verderben ist zwar ein Uebel, ein moralisches Krankheitsübel des Menschen, d. i. eine mangelhafte und fehlerhafte Beschaffenheit unserer Natur in sittlicher Hinsicht, aus der einzelne wirkliche Sünden hervorgehen; sie kann also Gott dem Allerheiligsten nicht anders als mißfällig seyn, und kann ihn daher, — wie auch die heilige Schrift ausdrücklich lehrt, — nicht zum Urheber haben, aber Gott würde den Menschen dafür an und für sich nicht strafen. Denn Strafe erfolgt erst dann, wenn der Mensch sich zur wirklichen Sünde oder Gesetzesübertretung verleiten läßt; weil aber keiner davon unverführt

ge-

geblieben ist, so sind alle Menschen Sünder, oder straffällig vor Gott, obgleich die Grade der Verschuldung durch Sünde, und folglich auch die Grade der Strafen verschieden sind. Nach Augustin's Zeiten suchte man nun den mancherley Mißverständnissen in der Lehre de peccato originali auf allerley Art abzuhelfen und vorzubeugen, und machte daher auch die Eintheilung in peccatum originale und peccata actualia, welche Eintheilung man zuerst bey Joh. Cassianus im fünften Jahrhundert, (Coll. PP. Sceticor. XIII, 7.,) findet. Es gab aber immer unter den Katholiken nicht wenige, auch vor Alters, die den Ausdruck peccatum, vom sittlich verderbten Zustande des Menschen gebraucht, mißbilligten und ihn abgeschafft wissen wollten. Daher kam es denn auch, daß manche bloß deshalb, weil sie das Wort verwarfen, den Pelagianern oder Semipelagianern beygezählt wurden. Auch viele Scholastiker wollten den Ausdruck nicht gebraucht wissen, obgleich freylich unter ihnen mehrere sich wirklich zum Pelagianismus hinneigten. S. Num. 3. Die Scholastiker wählten zum Theil lieber den von Tertullian schon gebrauchten Ausdruck vitium (originale s. naturale) oder vitiositas oder depravatio congenita s. naturalis (natürliches Verderben). Was das deutsche Wort Erbsünde betrifft, so ist es freylich an sich ein noch unbequemeres Wort, als das lateinische peccatum originale. Denn dies läßt immer noch, nach dem Sprachgebrauch, eine richtige Bedeutung zu, und kann also, sobald es nur gehörig erklärt wird, beybehalten werden. Allein das deutsche Wort Sünde wird sonst jederzeit nur von einer Handlung, (sofern sie nämlich dem göttlichen Gebote zuwider ist,) gebraucht, nie aber von einem Zustande. Besser sagt man dafür Erbfehler, oder noch besser Erbübel (το συγγενες κακον), oder ganz bestimmt: das sittliche Erbübel. Mehrern unserer protestantischen Theologen ist daher auch schon ehedem der Ausdruck natürliches Verderben noch lieber und geläufiger gewesen. S. §. 87. 1, 2. 3. Dr. Teller trug darauf an, das Wort Temperamentssünde zu gebrauchen. Aber das paßt gar nicht, weil damit ein anderer Sinn zu verbinden ist. Denn dies bedeutet eine Art oder Gattung der herrschenden Sünden, wozu der Mensch vermöge seiner eigenthümlichen Organisation und seiner Anlagen, oder seines individuellen Naturells, vorzügliche Neigung hat. Vergl. §. 75.

Anm. Unter dem Ausdruck peccatum originale fassen die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche Folgendes zusammen: 1) Den bey allen Menschen, ohne Ausnahme, obgleich in verschiedenen Graden, anzutreffenden Mangel der wahren gottgefälligen Heiligkeit und Frömmigkeit, nebst dem Mangel der eignen Kräfte, hiezu zu gelangen. (Das ist richtig und biblisch. Denn sittlich gut und fromm müssen wir alle erst werden; wir werden nicht so geboren; und die Kräfte, es zu werden, haben wir nicht in uns selbst, wir alle brauchen dazu göttliche Hülfe

und

von Sünden; aber ein Kind, das selbst nichts verbrochen habe, könne doch dem Fluche (Strafe) Adams nicht unterworfen seyn. Doch wären alle Menschen, die den Gebrauch der Vernunft hätten, vermöge dieses ihres sittlichen Verderbens zu wirklichen Sünden verleitet worden und dadurch straffällig." Daher derselbe im Paedag. III, 12: μονος ἀναμαρτητος ὁ Λογος· το γαρ ἐξαμαρτανειν πασι ἰδιον και κοινον. Cyrillus von Alexandrien (im Commentar zum Jesaias) behauptet: φυσικον ἐν ἀνθρωποις οὐκ εἶναι κακον, und contra Anthropomorph. c. 8. sagt er: „Adams Nachkommen würden nicht als solche gestraft, die mit ihm (συν ἐκεινῳ) das Gebot Gottes übertreten hätten. So auch Origenes, praef. ad libros περι ἀρχ., und die ihm folgten, als Basilius, Theodorus von Mopsvestia, der eine Schrift (teste Photio) wider diejenigen schrieb, welche lehrten: daß die Menschen φυσει και γνωμῃ sündigten. Es gab unter den griechischen Kirchenlehrern auch einige, die den Ursprung der bösen Begierden und der daher entstehenden Sünden aus der Sterblichkeit des Leibes ableiteten, als Chrysostomus und Theodoret, und diese Hypothese hat Whitby wieder angenommen und auszuführen gesucht. S. §. 76. Anm.

2) In der ältesten lateinischen Kirche, selbst in Afrika, findet man bey vielen Kirchenvätern dieselbe Vorstellung deutlich, daß nämlich a) der Tod die Folge der Sünde Adams sey, aber doch nicht an und für sich selbst als Sünde angesehen und gestraft werde. Cyprianus, Ep. Synod. Conc. Carthag. III., sagt, ein neugebornes Kind habe nicht gesündigt, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis contraxit. Durch die Taufe würden ihm Sünden vergeben, aber nicht propria, sondern aliena. Ambrosius sagt zu Ps. 48.: die Geneigtheit zur Sünde sey bey allen; dies sey aber nicht die Sünde selbst, die gestraft werde, Gott strafe nur nostra peccata an uns, nicht alienae (Adami) nequitiae flagitia. Auch nach Tertullian (de testim. animae, c. 3.) ist bloß die Verurtheilung zum leiblichen Tode Folge von Adams Sünde. Hiemit stimmen auch Hilarius u. a. überein. Indessen finden wir doch schon bey den afrikanischen Kirchenvätern vor Augustin, (selbst bey Tertullian) in dieser Lehre viel Unbestimmtes und Schwankendes, mehr als bey den Griechen, welches wohl aus Mißverstand des ihnen durch lern Sprachgebrauchs des neuen Testaments und besonders der lateinischen Uebersetzungen herzuleiten ist. Aber von Augustin wurde die Sache viel weiter getrieben. Er behauptete die Lehre de imputatione peccati Adami im strengsten juristischen Sinne, und lehrte dabey eine gänzliche Verderbtheit des Menschen und völlige Untüchtigkeit zu allem Guten in einem solchen Verstande, wie sie [illegible] heilig

heilige Schrift nicht behauptet, (wozu auch vielleicht dies viel beytragen mochte, daß er ehedem ein Manichäer gewesen war, die hierin sehr strenge Grundsätze hatten, woher Pelagius und Julian Augustin's Vorstellung de peccato originali eine manichäische Lehre nannten). Er behauptete, daß die Folge der Adamitischen Sünde nicht bloß der leibliche, sondern der ewige Tod sey, (mors secunda, cujus non est finis), welchem alle Menschen, auch die Kinder, die selbst noch nichts Gutes oder Böses gedacht und gethan hätten, unterworfen wären. Doch befreye Gottes unverdiente Gnade einige (absolutum decretum) davon. So lehrt er z. B. De civit. Dei XIV, 1.; und Fulgentius Rusp. de fide c. 29. behauptet, daß Kinder, die bloß im Mutterleibe gelebt hätten und ohne Taufe gestorben wären, in der Hölle ewig Strafe leiden müßten. So auch viele Scholastiker nach Petrus Lomb. l. II. Der Taufe eignete schon Augustin eine Art von physischer Wirkung zu, und band gratiam Dei lediglich daran. Dies hat er aber mit mehrern lateinischen Kirchenvätern vor ihm gemein, als Cyprian u. a. Augustin's Anhänger pflegten, zur Unterstützung ihrer Theorie, gewöhnlich, (doch nicht allgemein,) die Lehre von der Fortpflanzung der Seele per traducem anzuwenden, so wie hingegen Pelagius Anhänger meist diese Lehre läugneten und Creatianer waren. S. §. 57. II.

3) Diese allerdings harte Lehre Augustin's wurde von Pelagius und mehrern, die ihm folgten, bestritten. Aber Pelagius ging nun dagegen wieder auf der andern Seite zu weit, und behauptete verschiedene Sätze, die offenbar nicht biblisch sind. Es waren also hier zwey Extreme, zwischen denen die biblische Wahrheit in der Mitte liegt, welche die Vernunft und Erfahrung auf ihrer Seite hat. Dagegen findet sich in Augustin's Lehre manches Schrift- und Vernunftwidrige, und in Pelagius System viel Schrift- und Erfahrungswidriges. Pelagius läugnete nicht nur die Imputation der Adamitischen Sünde, sondern auch die physische Fortpflanzung des menschlichen Verderbens. Er lehrte: die moralische Natur des Menschen sey unverändert, und der Mensch noch ganz in demselben Zustande, worin Adam geschaffen sey. Schwachheit, Unvollkommenheit und Tod wären dem Menschen von Anfang an wesentlich gewesen. Bloß um wirklicher sündlicher Handlungen willen werde der Mensch gestraft. Das menschliche Verderben werde gar nicht (physice) durch die Geburt, sondern bloß durch Nachahmung böser Beyspiele (moraliter) von Adam her fortgepflanzt. In Adamo peccarunt omnes, gehe nicht auf ein peccatum nascendi origine contractum, sondern propter imitationem exempli, (in libro de natura, ap. August. ad Rom. 5.), und Julian (ap. Au-

gust.

guſt. contra Jul. II, 54.): peccatum primum moribus, non ſeminibus ad poſteros fuiſſe devectum. Adam habe ſeinen Kindern böſe Beyſpiele gegeben, deſſen Kinder wieder den ihrigen, und ſo immer weiter. Alſo nur in dieſem Sinne lehrte Pelagius propagationem peccati ab Adamo. S. §. 78. II, 2. Sehr deutlich ſtehen Pelagius Gedanken in der Schrift de lib. arbitrio, ap. Auguſt. de pecc. orig. c. 13.: „Omne bonum aut malum, quo vel laudabiles, vel vituperabiles ſumus, non nobiscum naſcitur, ſed agitur a nobis; capaces utriusque rei, non pleni naſcimur, et ut ſine virtute, ſic ſine vitio procreamur.“ Dies wich ganz von Auguſtin's und anderer Afrikaner Vorſtellung ab, und in vielen Stücken auch von der klaren Bibellehre; dieſe Abweichung von der heiligen Schrift bemerkte Auguſtin und widerſprach; und durch Pelagius Widerſpruch wurde Auguſtin immer eifriger und hitziger, und ging im polemiſchen Eifer in ſeinen Behauptungen immer weiter. Aber dieſe afrikaniſche oder Auguſtin'ſche Theorie war keinesweges damals (im vierten Jahrhundert) allgemein. Im Orient, als in Paläſtina, nahmen mehrere den Pelagius in Schutz, und fanden ſeine Lehre nicht verwerflich, indem ſie in vielen Punkten mit Origenes einſtimmte. Zwar wich manches darin, ſelbſt von der im Orient damals üblichen Theorie ab; aber aus der Gleichgültigkeit ſo vieler griechiſchen Kirchenlehrer dabey ſieht man, daß damals noch nichts kirchlich beſtimmt geweſen ſeyn muß, und daß vielen griechiſchen Lehrern die Wichtigkeit der Sache anfangs nicht einleuchtete. Selbſt in den occidentaliſchen Gemeinen außer Afrika fanden viele anfangs eben nichts verwerfliches in der Pelagianiſchen Lehre, ſogar der römiſche Biſchof Zoſimus ſprach ihn anfänglich deswegen los. Aber durch die Bemühungen der Afrikaner und ihre Verbindung mit den Antiorigeniſten kam es endlich dahin, daß Pelagius Sätze als ketzeriſch auf den Kirchenverſammlungen förmlich verdammt wurden, nach dem Jahre 418, Auguſtin's Theorie dagegen die herrſchende, wenigſtens in der occidentaliſchen Kirche wurde. Man machte in der Folge allerley Verſuche, beide Parteyen einander näher zu bringen, und verſchiedene gingen einen Mittelweg, woraus die (ſpäterhin) ſogenannten Semipelagianer entſtanden. Scotus und deſſen Nachfolger unter den Scholaſtikern extenuirten das natürliche Verderben ſehr, worin ihnen mehrere römiſche Theologen folgten, als die Jeſuiten, die man daher oft des Pelagianismus und Semipelagianismus beſchuldigt hat. Unter Auguſtin's Nachfolgern blieben viele ſelbſt darin ſeiner Meinung, daß die bloße Erbſünde, ſchon an ſich betrachtet, mit dem ewigen Tode beſtraft werde; auch bey den Kindern, die vor der Taufe geſtorben wären, wenn ſie gleich ſelbſt nichts Böſes gethan hätten, als Gregor. M. l. IX. Moral. c. 16. Andere, denen dies doch zu hart ſchien, behaupteten nur, daß

daß man durch die Erbsünde bloß von den vollen Freuden der Seligen im Himmel ausgeschlossen werde; daß sich aber ein solcher Mensch darum nicht in den Höllenqualen, sondern in einem Mittelzustande befinde, wo er nicht verdammt und auch nicht ganz selig sey. So Damascus: Poena originalis peccati est carentia visionis Dei. Es findet sich diese Behauptung schon bey den griechischen Kirchenvätern von Kindern, die vor der Taufe sterben, als bey Gregor von Nazianz, (Or. 40. μητε δοξασθηναι, μητε κολασθησεσθαι, u. s. w.).

4) Noch einige historische Erläuterungen über die Augustin'sche und afrikanische Theorie vom natürlichen Verderben, und über den Ausdruck peccatum originis s. originale. Weil das Verderben der menschlichen Natur von Adam an fortgepflanzt ist und durch Geburt und Zeugung den Kindern mitgetheilt wird, nach der heiligen Schrift, so kam man ganz natürlich darauf, es originale zu nennen; und weil es bey allen Menschen ist und der menschlichen Natur in ihrem jetzigen Zustande eigen, obwohl nicht wesentlich ist, so nannte man es naturale, zumal da Ephes. 2, 3. der Ausdruck φυσει steht. S. §. 78. I, 2. Beide Ausdrücke finden sich schon bey Tertullian in Einer Stelle beysammen, De anima, c. 41., wo er es malum animae ex originis vitio und naturale quodammodo nennt. Hiebey ist aber merkwürdig: a) daß er nicht den Ausdruck peccatum gebraucht, sondern malum und vitium; b) daß er es naturale malum nennt, welches bey den lateinischen Kirchenvätern die erste Stelle ist. Weil aber das lateinische naturale deswegen zweydeutig ist, weil es auch so viel als essentiale heißen kann, (in welchem Sinne es aber Tertullian nicht nehmen will, und in welcher Bedeutung auch Cyrillus von Alexandrien den Ausdruck φυσικον κακον verwarf, s. Num. 1., so setzt er quodammodo hinzu. Es soll nämlich nur so viel als proprium, adhaerens, non aliunde contractum anzeigen, s. §. 78. I, 2. Auch Ambrosius, Apol. David. c. 11., sagt: Antequam nascimur, maculamur contagio, et ante usuram lucis originis ipsius excipimus injuriam. Diese Kirchenväter haben also alle den Ausdruck peccatum noch nicht, und behaupten auch nicht, daß das natürliche Verderben in abstracto betrachtet, oder an und für sich, dem Menschen als Sünde zugerechnet und bestraft werde. Aber bey Augustin findet sich zu allererst der Ausdruck peccatum originale, quia originaliter traditur, wie er selbst sagt, opus imperf. contra Jul. II. Seit der Zeit wurde diese Benennung, (die vielleicht schon vor Augustin von einigen Afrikanern gebraucht seyn mag,) erst von einzelnen lateinischen Lehrern wiederholt, als vom Hieronymus, in Ps. 50., und endlich durch concilia autorisirt und in die Terminologie des abendländischen Kirchensystems auf-

aufgenommen. In den Acten des milevitanischen Concils, i
Jahr 416, findet man sie zuerst öffentlich gebraucht, (cap. 2.
und es werden da diejenigen mit dem anathema belegt, wel
die Lehre de peccato originali und ihrer Strafbarkeit, d
durch die Taufe aufgehoben werde, läugnen. Wie kam man ab
darauf, das Wort peccatum davon zu gebrauchen, da doch d
natürliche Verderben in abstracto und an und für sich betracht
als Krankheit oder moralisches Krankheitsübel des Me
schen anzusehen ist, nicht aber als Handlung, und da der Men
nicht selbst es verschuldet hat? Dies kam wohl daher: Paul
gebraucht Röm. 7, 9. und sonst ἁμαρτια von dem bey dem Mensch
befindlichen Hange zur Sünde, oder von der Neigung zu dem, w
ihm im Gesetz Gottes verboten ist; und dies ist auch dem Sprac
gebrauch vollkommen gemäß. Denn nicht bloß von sündlich
Handlungen wird das griechische ἁμαρτια gebraucht, sonde
auch von jedem Fehler, fehlerhaften Zustand oder B
schaffenheit einer Sache, wie bey den Lateinern peccatum u
peccare. S. §. 73. II. Also in diesem Sinne ließ sich au
peccatum originis statt vitium sagen; Fehler, Mangel
Uebel. Tertullian gebrauchte indessen das Wort peccatum
nicht; wahrscheinlich, um jener Zweydeutigkeit auszuweichen. D
aber Augustin den Ausdruck peccatum von diesem Hange z
Sünde in der lateinischen Bibel fand, so glaubte er ihn au
gebrauchen zu können und zu müssen. Weil er nun aber die ve
schiedenen Bedeutungen des Wortes nicht gehörig unterschied, s
behauptete er eben daher, daß von diesem Zustande des Menschen,
an sich betrachtet, alles das gelten müsse, was von wirklich
sündlichen Handlungen gilt; aus dem Grunde nämlich, weil eb
das Wort davon in der Bibel gebraucht werde. Dann schloß a
weiter so: Alle Sünde wird gestraft, oder sie macht den Mensch
verdammlich vor Gott; folglich auch das natürliche Verderben a
sich selbst schon, weil es auch mit unter ἁμαρτια begriffen ist un
peccatum heißt. So entstand die Num. 2. beschriebene Behaup
tung Augustin's, wiewohl er darin doch nicht immer mit sich
selbst ganz einig ist. Statt dessen würde er besser gesagt haben:
Der Sündenhang oder das natürliche Verderben ist zwar ein Uebel,
ein moralisches Krankheitsübel des Menschen, d. i. eine mangel
hafte und fehlerhafte Beschaffenheit unserer Natur in sittliche
Hinsicht, aus der einzelne wirkliche Sünden hervorgehen; sie
kann also Gott dem Allerheiligsten nicht anders als mißfällig seyn,
und kann ihn daher, — wie auch die heilige Schrift ausdrücklich
lehrt, — nicht zum Urheber haben, aber Gott würde den Menschen
dafür an und für sich nicht strafen. Denn Strafe erfolgt
erst dann, wenn der Mensch sich zur wirklichen Sünde oder Ge
setzesübertretung verleiten läßt; weil aber keiner davon unverführt

ge

geblieben ist, so sind alle Menschen Sünder, oder straffällig vor Gott, obgleich die Grade der Verschuldung durch Sünde, und folglich auch die Grade der Strafen verschieden sind. Nach Augustin's Zeiten suchte man nun den mancherley Mißverständnissen in der Lehre de peccato originali auf allerley Art abzuhelfen und vorzubeugen, und machte daher auch die Eintheilung in peccatum originale und peccata actualia, welche Eintheilung man zuerst bey Joh. Cassianus im fünften Jahrhundert, (Coll. PP. Sceticor. XIII, 7.,) findet. Es gab aber immer unter den Katholiken nicht wenige, auch vor Alters, die den Ausdruck peccatum, vom sittlich verderbten Zustande des Menschen gebraucht, mißbilligten und ihn abgeschafft wissen wollten. Daher kam es denn auch, daß manche bloß deshalb, weil sie das Wort verwarfen, den Pelagianern oder Semipelagianern beygezählt wurden. Auch viele Scholastiker wollten den Ausdruck nicht gebraucht wissen, obgleich freylich unter ihnen mehrere sich wirklich zum Pelagianismus hinneigten. S. Num. 3. Die Scholastiker wählten zum Theil lieber den von Tertullian schon gebrauchten Ausdruck vitium (originale s. naturale) oder vitiositas oder depravatio congenita s. naturalis (natürliches Verderben). Was das deutsche Wort Erbsünde betrifft, so ist es freylich an sich ein noch unbequemeres Wort, als das lateinische peccatum originale. Denn dies läßt immer noch, nach dem Sprachgebrauch, eine richtige Bedeutung zu, und kann also, sobald es nur gehörig erklärt wird, beybehalten werden. Allein das deutsche Wort Sünde wird sonst jederzeit nur von einer Handlung, (sofern sie nämlich dem göttlichen Gebote zuwider ist,) gebraucht, nie aber von einem Zustande. Besser sagt man dafür Erbfehler, oder noch besser Erbübel (το συγγενες κακον), oder ganz bestimmt: das sittliche Erbübel. Mehrern unserer protestantischen Theologen ist daher auch schon ehedem der Ausdruck natürliches Verderben noch lieber und geläufiger gewesen. S. §. 87. I, 2. 3. Dr. Teller trug darauf an, das Wort Temperamentssünde zu gebrauchen. Aber das paßt gar nicht, weil damit ein anderer Sinn zu verbinden ist. Denn dies bedeutet eine Art oder Gattung der herrschenden Sünden, wozu der Mensch vermöge seiner eigenthümlichen Organisation und seiner Anlagen, oder seines individuellen Naturells, vorzügliche Neigung hat. Vergl. §. 75.

Anm. Unter dem Ausdruck peccatum originale fassen die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche Folgendes zusammen: 1) Den bey allen Menschen, ohne Ausnahme, obgleich in verschiedenen Graden, anzutreffenden Mangel der wahren gottgefälligen Heiligkeit und Frömmigkeit, nebst dem Mangel der eignen Kräfte, hiezu zu gelangen. (Dies ist richtig und biblisch. Denn sittlich gut und fromm müssen wir alle erst werden; wir werden nicht so geboren; und die Kräfte, es zu werden, haben wir nicht in uns selbst, wir alle brauchen dazu göttliche Hülfe

und

und Beystand.) 2) Die bey allen Menschen befindlichen ordnungswidrig sinnlichen Triebe und Neigungen; den Hang, das Verbotene zu thun u das Gebotene zu unterlassen; wovon jeden seine eigne Erfahrung überg gen kann, und worauf die heilige Schrift uns stets aufmerksam m Also das, was die symbolischen Bücher unter peccatum originale versti nämlich einen Zustand des Menschen, der, von der moralischen S betrachtet, nicht so ist, wie er seyn soll, und zwar von Jugend auf; u der nicht so ist, wie er ursprünglich bey dem Menschen war. (Das ist w und richtig, nach Schrift und Erfahrung.) Dies zusammen ist es nun, w die Theologen der lutherischen und reformirten Kirche meinen, wenn sagen, der Mensch werde mit Sünden oder in Sünden ge ren, welcher Ausdruck aus Ps. 51, 7. genommen ist. Und wenn gl dieser Ausdruck gemißdeutet werden kann, und auch dort wohl an steht, so ist doch die Sache selbst, die sie damit bezeichnen, wahr und der Bibel gegründet. [S. M. p. 117. 118.] Aber es ist immer ein wöhnlicher unedler Kunstgriff vieler Gegner der Lehre vom natürli Verderben gewesen, daß sie den allerdings unbequemen deutschen Ausd Erbsünde zum Gespött machten, und die Sache so darstellten, als w die Lehre der protestantischen Kirche mit dem übereinstimmte, was Augustin's Vorstellung von dieser Lehre unstatthaft ist. Indem sie d dieses widerlegen, geben sie sich das Ansehen, als hätten sie die Lehre v sittlichen Verderben selbst widerlegt. Die biblischen Stellen, die ih entgegenstehen, werden dann mit Hülfe der künstlichen Exegese, die s aus allem schafft, mit den Ansichten der verschiedensten neuern philoso schen Schulen in Uebereinstimmung gebracht, daß sie nur das ausse müssen, was diese gebieten. [S. Teller's Wörterbuch, Art. Sün u. f., und andere Versuche der Theologen aus der Kantischen Schule.]

§. 80.

Resultate aus den bisherigen Untersuchungen über die Leh vom natürlichen Verderben, und Bemerkungen über da Vortrag derselben vor dem Volke und der Jugend.

I. Resultate aus den bisherigen Untersuchungen.

1) Die Lehre der heiligen Schrift, daß das natürliche Ve derben, welches sich im Uebergewicht der sinnlichen Begierden üb die Vernunft zeigt, bey allen Menschen ohne Ausnahme wirkl anzutreffen sey, wird durch die unläugbare Erfahrung aller Vö ker und aller Zeiten bestätigt, und jeder Mensch kann sich no jetzt durch seine eigne und fremde Erfahrung davon täglich üb zeugen. Wer auf sich selbst merkt, wird eingestehen müssen, da das Bekenntniß Pauli, Röm. 7, 18. f.: Das Wollen des Gu ten finde ich bey mir, aber das Vollbringen u. s. w wie aus seiner Seele herausgesprochen sey. Auch heidnische Den nen, und diejenigen der vorzüglichsten Philosophen unter ihnen, h nicht von leeren Spekulationen, sondern von Erfahrungen, u Menschenbeobachtungen und Beobachtungen ihrer selbst ausgegan haben das Daseyn dieses Uebels wirklich anerkannt. S. §. 74.

2) Ob nun gleich die Philoſophie das wirkliche Daſeyn dieſes Uebels einräumen muß, ſo kann ſie doch über den Urſprung deſſelben keine befriedigende Antwort geben. [S. Kant Vom radikalen Böſen.] Alle Philoſopheme darüber, von Ariſtoteles an bis auf Leibnitz und Kant, Fichte und Schelling, ſind voll Lücken, und es entſteht dabey immer eine unbeantwortliche Frage über die andere. S. §. 74. [Vergl. Michaelis Moral, Th. 1. S. 127. f.] Aber faſt bey allen Völkern zeigt ſich das Gefühl eines dringenden Bedürfniſſes, anzunehmen und zu glauben, daß Gott das Menſchengeſchlecht in einem vollkommenern Zuſtande geſchaffen habe, als der iſt, worin es ſich gegenwärtig befindet. Allein auf eine befriedigende Art konnten ſie das Räthſel nicht löſen, die heilige Schrift löſet es befriedigender, als alle Philoſophen. S. §. 56. gegen das Ende, §. 74. §. 75. u. f. Wer die bibliſchen Löſungen nicht als Erzählung von dem, was wirklich geſchehen ſey, auffaßt und deutet, ſondern ſie für nichts weiter als für bloße Mythen erklärt, und unbehutſam genug iſt, dieſe Behauptung auch dem Volke und der Jugend vorzutragen, der nimmt etwas weg, wofür er keinen Erſatz wiedergeben kann; er würdigt offenbar, (auch wenn er die Abſicht nicht hat,) eben dadurch das Anſehen der Bibel beym Volke und bey der Jugend herab, und ſtiftet einen Schaden, den er nachher durch nichts wieder gut machen kann.

3) Unter den chriſtlichen Lehrern waren ehedem hauptſächlich zwey Hauptheorien berühmt, die auch noch jetzt ihre Vertheidiger haben, die afrikaniſche oder Auguſtin'ſche, und die Pelagianiſche, §. 79. Die letztere, (die mit den Behauptungen der Stoiker übereinkommt,) ſtimmt offenbar nicht mit der bibliſchen Lehre zuſammen, und hat auch die Erfahrung gegen ſich, §. 79. Num. 3.; aber weil ſie auf den erſten Blick ein vernunftmäßigeres Anſehen hat, und beſonders weil ſie den Wünſchen des Menſchen gemäßer iſt, indem der Menſch ſich lieber von der guten Seite als von der böſen kennen lernt, ſo iſt es nicht zu verwundern, daß ſie der Erfahrung zum Trotz dennoch vielen Beyfall gefunden hat und noch findet. Aber in Auguſtin's Theorie iſt auch viel Unrichtiges und Vernunftwidriges, und er leitet manche falſche Folgerungen aus mißverſtandenen bibliſchen Stellen her. Dieſe Mißdeutungen wurden beſonders durch die lateiniſche Kirchenüberſetzung, der Auguſtin folgte, und woran er und andere Lehrer von Jugend auf gewöhnt war, theils veranlaßt, theils befördert. In der richtigen Bibelauslegung waren ohnehin Auguſtin's Einſichten mangelhaft. Der Mittelweg zwiſchen beiden Extremen iſt der Bibel, der Erfahrung und dem Syſteme der proteſtantiſchen Kirche gemäß. S. §. 77. 78.

Der

Der Vorwurf, daß die Lehre der Schrift vom natürlichen Verderben mit der Gerechtigkeit und Güte Gottes nicht vereinbar wäre, trifft nicht die bibliſche Lehre ſelbſt, ſondern nur verſchiedene falſche und unbibliſche Vorſtellungen, die man häufig mit der bibliſchen Lehre verbunden und derſelben untergelegt hat; z. B. der Auguſtin'ſchen. Man bemerke aber dabey noch Folgendes:

a) Es iſt unrichtig, wenn einige behauptet haben, daß keiner von Adams Nachkommen geſündigt haben würde oder würde haben ſündigen können, wenn Adam ſich bey ſeiner urſprünglichen Unſchuld erhalten hätte. Die Schrift lehrt dies nirgends. Die Möglichkeit, zu irren, zu fehlen und zu ſündigen, würde bey Adams Nachkommen und bey Adam ſelbſt geblieben ſeyn, wenn auch Adam ſelbſt damals nicht gefallen wäre. Und wäre der Nachkommenſchaft des nicht gefallenen Adam unmöglich geweſen, anders als heilig und tugendhaft zu ſeyn, ſo hätte ja ihre ganze Tugend keinen Werth und keine Zurechnungsfähigkeit für ſie gehabt. Der Menſch wäre einer Maſchine gleich geweſen, in deren Gewalt es nicht geſtanden hätte, ſich anders zu bewegen, als ſo, wie ſie einmal geſtellt und aufgezogen geweſen wäre. Es folgt alſo nicht, daß gar kein Irrthum und keine Sünde, und folglich auch keine Strafe der Sünde unter den Menſchen jemals geweſen ſeyn würde, wenn die Stammeltern derſelben nicht gefallen wären. Es iſt allerdings wahr, daß ſowohl einzelne Menſchen als auch das Menſchengeſchlecht im Ganzen in Guten nach und nach immer mehr befeſtigt ſeyn würden, wenn der ſtatus innocentiae (oder der Zuſtand des Gleichgewichts) geblieben wäre, (wie dies auch von den guten Engeln, als wirklich geſchehen, behauptet wird); aber dieſe Befeſtigung kann doch nicht in dem Sinne genommen werden, daß dadurch die Möglichkeit zu ſündigen, aufgehoben würde, ſo wenig wie bey den guten Engeln.

b) Da nun Gott vorausſah, daß Sünde unter den Menſchen nicht verhindert werden könne, indem ſie zwar Geſchöpfe mit einer moraliſchen Natur, aber dabey eingeſchränkte Weſen, (vernünftig ſinnliche Weſen,) ſind, ſo ward die Schuld und Strafwürdigkeit der Sünde bey Adams Nachkommen dadurch von Gott vermindert, daß er Adams Fall geſtattete, und es zuließ, daß dadurch eine gewiſſe allgemeine Schwächung und Verderbniß des Menſchengeſchlechts entſtand. Die ſtärkern und unverdorbtern Menſchen würden, wenn ſie ſündigten, deſto ſchwerer und unverzeihlicher geſündigt haben, als das ſchwächere Menſchengeſchlecht. Daher ſehen wir auch, daß die Verſündigung der gefallenen Engel immer in der heiligen Schrift als weit ſtrafbarer und unverzeihlicher beſchrieben wird, als die Verſündigung der Stammeltern des Menſchengeſchlechts, auch ihr ganzer moraliſcher Verfall wird als weit

größe

größer beschrieben, als der Verfall der Menschen. Diejenigen unter Adams schwächern Nachkommen, die den Reizungen zur Sünde widerstehen und sich der Heiligung befleißigen, überwinden sich gleichsam selbst, und ihre Tugend kann daher desto größern innern Werth und desto mehr Belohnungsfähigkeit haben. Die aber, welche den Reizungen unterliegen und sündigen, sind zwar keinesweges strafbar, (weil Gott Mittel angewiesen hat, sich dagegen zu verwahren), aber sie können ihrer Schwäche, ihres Unvermögens wegen eher Mitleiden, Schonung und Milderung der Strafen hoffen. [S. mehr darüber bey Michaelis, Von der Sünde, S. 563. f.] Vielleicht beabsichtigte Gott auch bey Zulassung des Falles noch viele andere uns unbekannte Zwecke; vielleicht sollte das Exempel der gefallenen Menschen auch zugleich der ganzen höhern Geisterwelt, (die in der Bibel immer als in Verbindung mit den Menschen stehend und von ihnen Kenntniß nehmend geschildert wird,) lehrreich seyn.

c) Der Tod war bey Adam eigentliche Strafe seiner Sünde, und bey seinen Nachkommen ist er zwar nicht Strafe zu nennen, aber er ist bey ihnen unvermeidliche Folge dieser Sünde Adams. Denn kein Sterblicher kann Unsterbliches zeugen, §. 78. III. Da nun der Tod uns von diesem sterblichen Leibe, dem Hauptsitze des sündlichen Verderbens, befreyet, und da die christliche Lehre uns die beruhigende Versicherung giebt, daß wir dereinst im künftigen fernern Leben einen vollkommenern Leib erhalten sollen, (1 Cor. 15. a.): so ist, nach dieser Lehre, der Tod nun nicht als Unglück oder als Strafe, sondern als Wohlthat anzusehen, nämlich für diejenigen, die sich nach der von Gott vorgeschriebenen Ordnung verhalten, und die Bedingungen erfüllen, unter denen er ihnen die Seligkeit nach diesem Leben verheißen hat. Es ist nun die beständige ausdrückliche Lehre im neuen Testamente, daß wir Jesu Christo dies Glück, diese selige Unsterblichkeit zu verdanken haben; und Paulus Bemerkung ist daher sehr gegründet, daß wir durch die Anstalten, welche Gott durch Christum zur Wiederherstellung des Menschengeschlechts gemacht hat, kurz, durch die göttlichen Begnadigungsanstalten durch Christum, weit mehr gewonnen haben, als wir durch Adams Verschuldigung und deren Folgen verloren haben. Röm. 5, 15. f.

Anm. Die Geneigtheit, das Sittengesetz zu übertreten, von der kein Mensch frey ist, kann man nicht aus dem Fehlerhaften unserer Vernunft oder aus Irrthum derselben und Mangel der Erkenntniß herleiten. Daraus entsteht eine Möglichkeit, zu sündigen, entweder aus Unwissenheit oder Vorsatz; aber Möglichkeit, zu sündigen, und Geneigtheit dazu, sind sehr verschieden. Und wir fühlen diese Geneigtheit auch da, wo kein Irrthum, kein Mangel der Erkenntniß statt findet, ja selbst da, wo wir auf das deutlichste einsehen, daß die Befolgung des Sittengesetzes zu unserm wahren Besten diene und daß wir uns durch Uebertretung desselben unglücklich machen. Es kann ferner kein bloßer Fehler der Erziehung seyn. Denn sonst würde doch bey so vielen und so sehr entgegengesetzten Erzie-

hungsarten eine seyn, die uns Menschen aufstellte, die ohne diese N gung wären. Eben so wenig ist sie Folge der bösen Exempel, die an andern sehen, wie oben bemerkt ist. Sie zeigt sich aber nicht überall einerley Art. Ein Mensch ist zu gewissen Vergehungen nicht gen oder doch weniger geneigt, wozu ein anderer Neigung hat. Alle sind geneigt, solche Handlungen zu vollbringen, die sie selbst für sünd und schädlich erkennen. Es ist eine allgemeine Anomalie, oder eine a meine Neigung zur Abweichung vom Sittengesetze, die auf kein spec Laster determinirt, sondern bey jedem auf eine andere Art modificirt Da diese Neigung nun so mannichfaltige und ganz verschiedene Ab sucht, so sieht sie sich freylich bey einzelnen Menschen sehr ungleich; in der starken Abneigung gegen gewisse Pflichten und in der heftigen N gung zu gewissen sittlich bösen Dingen sieht sie sich bey allen Men gleich. Das Gemeinschaftliche nun, worin sie sich bey allen Men gleich sieht, ist das Uebergewicht des sinnlichen vorgestellten Gut Uebels über das, was wir durch die Vernunft als ein Gut erkennen vorstellen. — Von dieser Anomalie ist auch kein Alter des Mensch lebens frey; und ganz auszurotten ist sie in diesem Leben nie verlieren sich zwar oft gewisse Jugendfehler, (Verschwendung, Leichtsi in den folgenden Lebensperioden; dafür haben aber auch diese wieder eignen Laster, (Geiz, Mißtrauen); und vieles Gute, das dem Jugend eigen ist, (Unschuld, Offenheit, Muth,) verblüht allmählich im männli Alter; und obgleich das höhere Alter durch seine Erfahrung und Ue gewonnen zu haben scheint, so kann man doch nach der wirklichen Er rung nicht behaupten, daß das höhere Alter überhaupt und im G genommen sittlich besser wäre, als die Jugend. Es ist daher auch bekanntes auf Erfahrung gegründetes Sprichwort, daß man von Gr sagt, die nur scheinen äußerlich besser geworden zu seyn: nicht sie ten die Sünde verlassen, sondern die Sünde haben sie n lassen.

II. Gehört diese Lehre vom sittlichen natürlichen Verder in den Volks- und Jugendunterricht? und wie ist sie darin zu mäßig vorzutragen? [Vergl. Knapp's Abhandlung hierüber Ewald's Christlicher Monatsschrift, Jahrg. 2. 1802, M St. 1. Num. 1. S. 3. f.]

1) In der Lehre vom natürlichen Verderben des Mensch so wie wir sie aus der heiligen Schrift kennen lernen und in Erfahrung gegründet finden, ist etwas sehr Betrübendes, em Beugendes und Demüthigendes für den Menschen. Er s sich hier gar nicht in einem vortheilhaften und erfreulichen Li kennen, und muß gleichsam vor sich selbst erschrecken. Die ihm nun zwar sehr heilsam, aber alle solche Empfindungen i dem sinnlichen Menschen (σαρκικῳ, ψυχικῳ) unangenehm; und d darum, weil er ein sinnlicher Mensch ist, ist ihm alles, was de gleichen Gefühle bey ihm erweckt, sehr zuwider; er verbirgt s es lieber selbst, er hört davon nicht gern. Es geht ihm da wie einem Kranken, der es weder sich selbst, noch einem and eingestehen will, daß er krank sey, theils weil er sich seiner Kra heit schamt, theils weil er auch nicht gern bittere Arzeneyen einnimmt. So geht es dem sinnlichen Menschen, der sich s sein

seiner Seelenkrankheit keiner Radicalkur unterwerfen will, weil er sich diese seine Krankheit gern selbst verbergen möchte, und weil er die bittern Aufopferungen scheuet, die bey der Besserung und Heiligung zu übernehmen sind. Lieber beredet er daher sich selbst und andere, daß er gut sey, oder wenigstens, daß es nicht so übel mit ihm stehe, als es scheine. Wenn nun jemand nicht glaubt, daß er krank sey, so glaubt er auch nicht, daß er Heilmittel oder einen Arzt nöthig habe; oder wenn er denkt, er sey nur leicht krank, so hofft er, sich selbst schon helfen zu können; oder ohne Arzeney von selbst wieder zu genesen. Wer auf gleiche Art über seinen sittlichen Zustand denkt, der wird unfehlbar gegen die Mittel, die uns die christliche Lehre zur Besserung des Herzens vorschreibt, kalt und gleichgültig seyn; er würde sie wohl gar als unbrauchbar und unnütz verschmähen, weil er sie für unnöthig und überflüssig hält; ja es wird endlich ein Widerwille und Haß dagegen bey ihm entstehen, wie bey dem Kranken gegen eine Arzeney, die ihm widrig und bitter ist. Es ist also psychologisch sehr erklärbar und begreiflich, warum die Behauptung, daß der Mensch so verderbt nicht sey, und der Wahn, daß die christlichen Besserungsmittel zweckwidrig, überflüssig, oder doch entbehrlich wären, u. dergl., gerade in solchen Zeitaltern und unter solchen Menschen herrschend werden, die sich durch Egoismus, stolze Selbstgenügsamkeit und Hang zum bloß sinnlichen Genuß vorzüglich auszeichnen.

2) Hieraus erklärt sich nun die Erscheinung von selbst, warum die Lehre vom Verderben des Menschen in unsern Zeiten so vielen widrig ist, und warum sie von vielen Lehrern in Volks- und Jugendunterricht fast ganz beyseit gesetzt wird. Es geschieht dies unter dem Vorwande, daß durch diese Vorstellung dem Menschen Abneigung gegen Gott eingeflößt werde, daß der Mensch dadurch zaghaft und muthlos zum Guten gemacht werde, ja daß sie ihn zur unwürdigen Verachtung seiner selbst, und sogar zur Verzweiflung, die alle Besserung für immer ausschließe, führen könne. Dies ist aber gar nicht zu fürchten, wenn sie so vorgetragen wird, wie in der heiligen Schrift. Und wer kann ein Beyspiel anführen, daß die biblische Lehre hierüber dies je bewirkt habe? Vielmehr bestätigt die Erfahrung, daß diese Lehre, recht vorgetragen, die entgegengesetzte Wirkung hervorbringe und den Menschen desto mehr zum Guten anfeuere und zur Anstrengung seiner Kräfte. S. §. 77. II. am Ende. Der wahre Grund, warum viele sie nicht predigen, ist a) vielmehr der, weil sie vielen ihrer Zuhörer nicht gefällt, (aus den Num. 1. angezeigten Ursachen,) und weil doch sie selbst gern sich den Menschen gefällig machen wollen. Es geht ihnen, wie denen, von welchen Johannes redet, Ev. 12, 43. b) Andere haben sich selbst nie Rechenschaft von den Gründen gegeben, warum sie es thun, sondern sie

hungsarten eine seyn, die uns Menschen aufstellte, die ohne gung wären. Eben so wenig ist sie Folge der bösen Exempe an andern sehen, wie oben bemerkt ist. Sie zeigt sich aber nicht einerley Art. Ein Mensch ist zu gewissen Vergehungen nic oder doch weniger geneigt, wozu ein anderer Neigung hat. sind geneigt, solche Handlungen zu vollbringen, die sie selbst f und schädlich erkennen. Es ist eine allgemeine Anomalie, oder meine Neigung zur Abweichung vom Sittengesetze, die auf kei Laster determinirt, sondern bey jedem auf eine andere Art nü Da diese Neigung nun so mannichfaltige und ganz verschiede sucht, so sieht sie sich freylich bey einzelnen Menschen sehr ung in der starken Abneigung gegen gewisse Pflichten und in der he gung zu gewissen sittlich bösen Dingen sieht sie sich bey aller gleich. Das Gemeinschaftliche nun, worin sie sich bey allen gleich sieht, ist das Uebergewicht des sinnlichen vorgestellten Uebels über das, was wir durch die Vernunft als ein Gut er vorstellen. — Von dieser Anomalie ist auch kein Alter des lebens frey; und ganz auszurotten ist sie in diesem Lebe verlieren sich zwar oft gewisse Jugendfehler, (Verschwendung, in den folgenden Lebensperioden; dafür haben aber auch diese eignen Laster, (Geiz, Mißtrauen); und vieles Gute, das dem eigen ist, (Unschuld, Offenheit, Muth,) verblüht allmählich im Alter; und obgleich das höhere Alter durch seine Erfahrung u gewonnen zu haben scheint, so kann man doch nach der wirklic rung nicht behaupten, daß das höhere Alter überhaupt und genommen sittlich besser wäre, als die Jugend. Es ist dahe bekanntes auf Erfahrung gegründetes Sprichwort, daß man v sagt, die nur scheinen äußerlich besser geworden zu seyn: nicht ten die Sünde verlassen, sondern die Sünde habe lassen.

II. Gehört diese Lehre vom sittlichen natürlichen V in den Volks- und Jugendunterricht? und wie ist sie dar mäßig vorzutragen? [Vergl. Knapp's Abhandlung hie Ewald's Christlicher Monatsschrift, Jahrg. 2. 1802, St. 1. Num. 1. S. 3. f.]

1) In der Lehre vom natürlichen Verderben des M so wie wir sie aus der heiligen Schrift kennen lernen un Erfahrung gegründet finden, ist etwas sehr Betrübendes Beugendes und Demüthigendes für den Menschen. sich hier gar nicht in einem vortheilhaften und erfreulich kennen, und muß gleichsam vor sich selbst erschrecken. ihm nun zwar sehr heilsam, aber alle solche Empfindun dem sinnlichen Menschen (σαρκικῳ, ψυχικῳ) unangenehm; darum, weil er ein sinnlicher Mensch ist, ist ihm alles, w gleichen Gefühle bey ihm erweckt, sehr zuwider; er verl es lieber selbst, er hört davon nicht gern. Es geht ihr wie einem Kranken, der es weder sich selbst, noch einem eingestehen will, daß er krank sey, theils weil er sich seine heit schamt, theils weil er auch nicht gern bittere Arzen einnimmt. So geht es dem sinnlichen Menschen, der

r Seelenkrankheit keiner Radicalkur unterwerfen will, weil er dieſe ſeine Krankheit gern ſelbſt verbergen möchte, und weil er ittern Aufopferungen ſcheuet, die bey der Beſſerung und Hei- ig zu übernehmen ſind. Lieber beredet er daher ſich ſelbſt und re, daß er gut ſey, oder wenigſtens, daß es nicht ſo übel ihm ſtehe, als es ſcheine. Wenn nun jemand nicht glaubt, er krank ſey, ſo glaubt er auch nicht, daß er Heilmittel einen Arzt nöthig habe; oder wenn er denkt, er ſey nur krank, ſo hofft er, ſich ſelbſt ſchon helfen zu können, oder Arzeney von ſelbſt wieder zu geneſen. Wer auf gleiche Art ſeinen ſittlichen Zuſtand denkt, der wird unfehlbar gegen Mittel, die uns die chriſtliche Lehre zur Beſſerung des Herzens reibt, kalt und gleichgültig ſeyn; er würde ſie wohl gar als auchbar und unnütz verſchmähen, weil er ſie für unnöthig und lüſſig hält; ja es wird endlich ein Widerwille und Haß dagegen hm entſtehen, wie bey dem Kranken gegen eine Arzeney, die ihm ig und bitter iſt. Es iſt alſo pſychologiſch ſehr erklärbar und be- lich, warum die Behauptung, daß der Menſch ſo verderbt ſey, und der Wahn, daß die chriſtlichen Beſſerungsmittel widrig, überflüſſig, oder doch entbehrlich wären, u. dergl., ge- in ſolchen Zeitaltern und unter ſolchen Menſchen herrſchend en, die ſich durch Egoismus, ſtolze Selbſtgenügſamkeit und zum bloß ſinnlichen Genuß vorzüglich auszeichnen.

2) Hieraus erklärt ſich nun die Erſcheinung von ſelbſt, warum ehre vom Verderben des Menſchen in unſern Zeiten ſo vielen ig iſt, und warum ſie von vielen Lehrern in Volks- und ndunterricht faſt ganz beyſeit geſetzt wird. Es geſchieht dies dem Vorwande, daß durch dieſe Vorſtellung dem Menſchen igung gegen Gott eingeflößt werde, daß der Menſch dadurch ſft und muthlos zum Guten gemacht werde, ja daß ſie ihn zur rdigen Verachtung ſeiner ſelbſt, und ſogar zur Verzweiflung, lle Beſſerung für immer ausſchließe, führen könne. Dies iſt gar nicht zu fürchten, wenn ſie ſo vorgetragen wird, wie in der ien Schrift. Und wer kann ein Beyſpiel anführen, daß die che Lehre hierüber dies je bewirkt habe? Vielmehr beſtätigt die hrung, daß dieſe Lehre, recht vorgetragen, die entgegengeſetzte ung hervorbringe und den Menſchen deſto mehr zum Guten an- und zur Anſtrengung ſeiner Kräfte. S. §. 77. II. am Ende. wahre Grund, warum viele ſie nicht predigen, iſt a) vielmehr weil ſie vielen ihrer Zuhörer nicht gefällt, (aus den Num. 1. an- ten Urſachen,) und weil doch ſie ſelbſt gern ſich den Menſchen ig machen wollen. Es geht ihnen, wie denen, von welchen nnes redet, Ev. 12, 43. b) Andere haben ſich ſelbſt nie Rechen- von den Gründen gegeben, warum ſie es thun, ſondern ſie

folgen darin bloß dem Exempel anderer blindlings nach, beson
wenn es berühmte und hochgepriesene Namen sind. Denn die m
sten Menschen, — auch die meisten Lehrer, — denken nicht se
und hängen von Autorität ab. Auch sind c) leider viele Religion
lehrer selbst ungebesserte Menschen, schon im elterlichen Hause tie
sittliches Verderben versunken, dann noch mehr auf Schulen u
Universitäten, und hernach haben sie im Predigerkleide oft nur i
äußern Sitten und ihre Aufführung, nicht aber das Innerste des H
zens geändert. Solche sind dann blinde Führer der Blinden.

3) Die Lehrer, die von jenen Grundsätzen (Num. 2.) aus
hen, pflegen dagegen den fleißigen Vortrag der Lehre von d
Werthe, dem hohen Adel und der Würde des Menschen a
gelegentlich zu empfehlen. Denn dies wird gern gehört, weil m
lieber gelobt als getadelt seyn will; und man pflegt daher au
jetzt recht häufig hievon zu predigen, und auch beym Jugendunt
richt nur davon auszugehen. Dadurch glauben viele die Mensch
zu heben, ihnen Muth zur Tugend zu machen und sie durch das E
gefühl zu edeln Menschen zu bilden. Es ist recht, den Menschen a
hierauf aufmerksam zu machen, und die heilige Schrift unterläßt d
nicht. Aber dieses soll man thun, und jenes nicht lassen. I
der heiligen Schrift geschieht es immer in Verbindung mit jener Le
vom sittlichen Verfalle des Menschen. Wird diese Lehre da
nicht in Verbindung gebracht, so wird jenes schädlich: es näh
den Stolz und die Eigengerechtigkeit des Menschen, es hindert
höchstnöthige Selbsterkenntniß, und führt also den Menschen v
dem Wege der wahren gottgefälligen Besserung ab, indem er oh
hin gar zu leicht unter diejenigen zu gehören glaubt, die schon vo
kommen sind, die der Besserung nicht bedürfen, oder die ihren Z
stand nicht für gefährlich halten, die es nicht nöthig hätten, v
Grund aus gebessert, sondern nur veredelt und vervol
kommnet zu werden. Und was muß dies vollends in einem Zeitalt
wirken, in welchem Selbstvertrauen und Eigendünkel herrschen
Krankheit geworden sind, und den Kindern in der frühesten Jugen
so sehr eingepflanzt werden, daß Kinder und Jünglinge in den Jah
ren, wo sie erst zu lernen anfangen, schon klüger zu seyn meinen
als ihre Lehrer, und die Greise übersehen zu können glauben und m
ihrer Höhe mit thörichtem Mitleid auf sie herabblicken!

4) Aus diesen Bemerkungen folgt, daß es Pflicht eines chris
lichen Religionslehrers sey, die Lehre vom sittlichen Verderben ohn
Menschenfurcht und Menschengefälligkeit im Volks- und Jugend
unterricht vorzutragen, wie ihm darin die biblischen Lehrer, die
Propheten, Jesus und die Apostel mit ihrem Beyspiele vorangega
gen sind. Die Zeiten haben hier nichts geändert und können nicht
ändern. Die menschliche Natur ist jetzt noch eben so, wie sie in alle
vorigen

origen Zeiten war; und die Einschärfung und Beherzigung dieser
ehre ist in aufgeklärten Zeiten nicht weniger nöthig, als in unauf-
eklärten. Erst durch diese Lehre wird die Nothwendigkeit einer
inzlichen sittlichen Besserung des menschlichen Herzens in ein helles
cht gesetzt: hier lernt der Mensch sich selbst recht kennen und demü-
ig von sich denken, hier lernt er die Schwierigkeiten und mächti-
en Hindernisse der Besserung deutlich einsehen, und gelangt zugleich
n der Einsicht, daß ihm eine Hülfe nöthig sey und daß er ohne
ittlichen Beystand hier nichts vermöge. Sehr wahr und schön sagt
Seneca, Ep. 28.: „Initium est salutis notitia peccati. —
am qui peccare se nescit, corrigi non vult. Deprehendas te
portet, antequam emendes.“ Und dies sind auch die Grund-
ze der Bibel, wonach sie ihren Unterricht hierüber immer einrich-
t, z. B. Christus, Joh. 3., (so sehr es auch den Nicodemus be-
undete,) und es giebt keine bessere, keine sicherere und psychologisch
ringere Methode.

5) Wenn aber der Unterricht in dieser Lehre zweckmäßig seyn
d heilsam wirken soll, so ist es nicht genug, das bloße Dogma
zustellen, dasselbe aus der heiligen Schrift bündig zu erweisen und
n in abstracto davon zu sprechen, (weil sonst die heilsame und
hige Zueignung leicht vom Zuhörer vergessen wird): sondern
st stets mehr in concreto davon zu reden; wenigstens muß das
tracte immer gleich auf einzelne concrete Fälle, und besonders auf
s selbst, angewendet werden. Dies ist auch die weise Lehrart
Bibel. S. §. 77. III, 2. Beym Vortrag dieser Lehre ist also im
lks- und Jugendunterricht damit der Anfang zu machen, daß man
n Menschen auf sich selbst aufmerksam mache, und ihn von sei-
m eignen Verderben oder von dem Uebergewichte seiner Sinn-
hkeit über seine Vernunft aus seiner eignen Erfahrung
überzeugen suche. Dadurch kann man auch den am leichtesten
im Stillschweigen bringen, der dieser Lehre spottet. Man gehe
B. im Unterrichte das Einzelne durch, was Paulus Röm. 7,
— 23. als Beweis des sittlichen Verderbens anführt, ohne sich
nfangs merken zu lassen, daß die Bibel dies lehrt. Der Zuhörer
rd eingestehen müssen, daß er dies alles so bey sich finde; daß er
so nicht so sey, wie er seyn solle, und wie ihm sein eignes sittliches
efühl sagt, daß er seyn müsse, um Gott wohlgefällig zu seyn. Ist
nun zu dieser Ueberzeugung gekommen, dann zeige man ihm, daß
e heilige Schrift auch so davon lehrt, es eben so ausspricht, wie
ine eigne Erfahrung. Auf diese Weise wird er Achtung für die
ibel bekommen, indem er sieht, daß sie keine idealische Beschreibung
m Menschen macht, sondern ihn so schildert, wie er wirklich ist.
enn er wird bekennen müssen: Ja, auch ich bin wirklich so, es ist,
s wenn ich hier geschildert wäre! Ist nun jemand erst dahin ge-

kom-

kommen, so ist Hoffnung da, daß er dann auch geneigt werden wird, die Heilmittel anzunehmen und zu gebrauchen, die in der heiligen Schrift, vorzüglich in der christlichen Lehre vorgeschrieben werden, zumal wenn man ihm zeigt, wie und warum sie so wohlthätig wirken; und wenn man ihm dabey bemerklich macht, daß unsere bisherigen guten Vorsätze, und alle die Mittel, womit wir uns selbst auch zu helfen suchen, unzulänglich sind. So ist das Gefühl des Bedürfnisses der Hülfe und eines Helfers bey den Menschen zu wecken; und so leitet uns denn also die Erkenntniß unsers sittlichen Verderbens und Unvermögens zu Christo, als zu dem, durch den uns allein geholfen werden kann. Doch wird alles dieses nur dann erst recht wirken, wenn der Zuhörer auch wahrnimmt, daß sein Lehrer selbst Interesse für die Sache hat, daß er aus eigner innigen Ueberzeugung spricht, daß er die Wirksamkeit der Mittel an seinem Herzen selbst erfahren habe, und dieses durch sein Leben und seinen Wandel beweise.

6) Alle tiefsinnige und gelehrte Untersuchungen der philosophisch-theologischen Schulen über die Beschaffenheit und Art und Weise des menschlichen Verderbens, dessen Fortpflanzung u. s. w. gehören nicht für den praktischen und populären Unterricht. Genug, ist es, wenn man hier bey der einfachen Bibellehre stehen bleibt, daß a) die Menschen von ihren ersten Stammeltern her alle so gewesen wären, nachdem diese das Gebot Gottes übertreten hätten, und daß b) nach der heiligen Schrift in diesen ersten Stammeltern der Grund liege, warum alle ihre Nachkommen so wären, daß wir aber c) Jesu Christo die Verbesserung unsers Zustandes und die Wiederherstellung der verlornen Heiligkeit und Seligkeit zu verdanken hätten, indem uns dieser von der Sünde und den schädlichen Folgen derselben erlöset oder befreyet, und dies Uebel zu unserm Besten gewendet habe. Röm. 7, 25. Mehr hievon im Artikel von Christo. [Vergleiche M. p. 171.]

§. 81.

Erläuterung des Begriffs, den man mit dem Ausdruck wirkliche Sünden in der Theologie verbindet, und über die Verschiedenheit der Sünden nach Graden, oder Stufenverschiedenheit der Sünde.

Bisher ist von dem sittlichen Verderben der menschlichen Natur und den Ursachen desselben gehandelt und auch die Geschichte dieser Lehre abgehandelt worden. §. 74. — 80. Nun folgt die Abhandlung von einzelnen sündlichen Handlungen, deren Ursache und Quelle eben im sittlichen Verderben sind, (s. §. 73. zuletzt), wozu nun

Haus-

upeſtücke gehören: 1) Von der Natur und Beſchaffenheit einzelnen ſündlichen Handlungen und den verſchiedenen Arten d Eintheilungen derſelben, §. 81. — 84.; 2) Von dem verſiedenen Zuſtande des Menſchen, der aus Begehung der Sünde ſteht, §. 85. — 87.

I. Noch einige Erläuterungen über den Begriff Sünde. on §. 73. 1. iſt gezeigt, was unter Sünde und Geſetz verſtanwird. Dies muß hier zum Grunde liegen. Da man nun das ürliche Verderben als ſündlichen Zuſtand betrachten muß, da man die einzelnen ſündlichen Handlungen des Menſchen als lgen und Wirkung dieſes ſündlichen Zuſtandes anzuſehen hat, iſt daraus unter den Theologen die Eintheilung in peccatum ginale und peccatum actuale entſtanden, die man zuerſt bey ſſianus findet. S. §. 79. 4. am Ende, und M. p. 118. oben. orus hat aber die ſpecielle Abhandlung der Lehre de peco actuali gänzlich übergangen in der Dogmatik, und ſie muthlich bloß für die Moral beſtimmt. Aber die allgemeine eorie davon gehört allerdings für die Dogmatik und pflegt h von andern Theologen da abgehandelt zu werden.) Die pecta actualia nennen die Theologen auch peccata ſenſu ſtriori. Es werden aber unter den Handlungen (actus) nicht ß die äußerlichen (externi), die durch den Körper und deſſen ieder begangen werden, verſtanden, ſondern auch die interni, i. die bloß in der Seele vorgehen, in Gedanken, Begierden ſ. w. vollbracht werden. Daher hat man peccata actualia exna und interna, worüber weiter unten. Actualis findet n bey den ſpätern Lateinern, (bey Macrobius wohl zuerſt,) und iſt bey ihnen eben das, was bey den ältern actuoſus war, tig, (geſchäftig,) im Thun beſtehend, ſonſt auch activus. ıher Cicero: vita actuoſa, virtus actuoſa, (N. D. I, 40.), für Macrobius virtutes actuales und Seneca activa iloſophia (Ep. 95.) hat; und Quintilian (III, 5.) ſetzt actium (das Praktiſche) dem ſpectativo (dem Theoretiſchen) entzen. — Man nennt aber die ſündlichen Handlungen im Gegenſatz natürlichen Verderbens darum peccata actualia, weil bey ihnen actus transitorius iſt, dergleichen bey allen menſchlichen ndlungen ſtatt findet; ſie haben einen Anfang und ein Ende. er das peccatum originale hat in dieſem Leben kein Ende, ſonu es bleibt immer, ſo lange der Menſch auf Erden lebt. Es iſt kein actus, ſondern ein ſtatus. Freylich iſt die Benennung unpuem, weil das natürliche Verderben im Deutſchen eigentlich ht Sünde genannt werden ſollte, ſchicklicher Erbübel. Aber n muß ſie kennen und ihren Grund wiſſen, da ſie einmal üblich unter den Theologen, und da die damit bezeichnete Sache ſelbſt rift- und erfahrungsmäßig iſt.

Zur

Zur Erläuterung der §. 73. I. gegebenen (subjektiven) Definition der Sünde, (eine freye Handlung, die den göttlichen Gesetzen nicht gemäß ist, oder die vom göttlichen Gesetz abweicht,) muß nun noch Folgendes bemerkt werden. Wenn man über eine Handlung (innere oder äußere,) urtheilen will, ob sie sündlich sey oder nicht, so kommt es dabey auf folgende drey Stücke an: 1) Daß der Mensch, der die Handlung begeht, hinlängliche Kenntniß vom Gesetz (notitia legis) gehabt habe. Dies setzt voraus, daß das Gesetz a) dem Menschen wirklich gegeben sey; b) daß es ihm bekannt geworden sey, oder daß es ihm hätte bekannt seyn sollen, (denn es also seine Verschuldung ist, wenn es ihm unbekannt geworden war); auch c) daß der Mensch den Sinn des Gesetzes verstanden habe oder hätte verstehen können. Fehlt eins von diesen, so ist die vom Gesetz abweichende Handlung zwar immer ein Uebel, (thöricht, schädlich, u. s. w.,) aber nicht Sünde. S. §. 73. I. S. Röm. 15. und 5, 13. (αμαρτια ουκ ελλογειται μη ὀντος νομου). 2) Daß die Handlung auch wirklich mit dem Gesetz nicht übereingestimmt habe. Die Beurtheilung dieser Sache hat in einzelnen Fällen mehr Schwierigkeit, als man glauben sollte. Der Furchtsame und Aengstliche macht sich oft gewisse innere oder äußere Handlungen zur Sünde, die das göttliche Gesetz nicht verbietet, und beunruhigt sich dadurch; ein anderer fehlt durch Gleichgültigkeit und Leichtsinn. Gewöhnlich aber wird darin gefehlt, daß man aus Eigenliebe seine eignen Handlungen zu gelind und schonend, hingegen die Handlungen anderer zu streng beurtheilt. Matth. 7, 3. — 5. Auch ist die Verpflichtung zum Gesetz nicht bey allen dieselbe. Gewisse Gesetze sind nicht allgemein verbindlich, sondern nur für einige und in gewissen Lagen und Fällen verbindlich. Eine und dieselbe Handlung kann bey dem einen Menschen Sünde, bey einem andern keine Sünde seyn. Einer vollbringt sie mit der Ueberzeugung, daß sie nicht recht sey, (der sündigt nicht); der andere ist zweifelhaft oder wohl gar im Herzen vom Unrecht überzeugt, und thut sie doch, (dieser sündigt). Dies findet seine Anwendung bey den sogenannten Adiaphoris, beym Fasten, bey sinnlichen Ergötzungen, beym Kartenspiel, Tanzen u. dergl. S. 1 Cor. 8. und 9. und Röm. 14, 23. (was nicht aus der Ueberzeugung kommt, ist Sünde). Ueber die Art der Sünde ex conscientia errante s. erronea gehört das Weitere in die theologische Moral. 3) Daß der Mensch den Gebrauch seines freyen Willens dabey gehabt habe, (το εφ' ἑξουσιον s. ελευθερα προαιρεσις). Sobald wir etwas unwillkührlich, ohne Bewußtseyn oder gezwungen gethan haben, kann es nicht als unsere eigne Handlung angesehen werden. Dies gilt von bösen, aber auch von guten Handlungen. Soll aber die Handlung eines Menschen als frey, (folglich als imputabel) gelten, so muß er a) im Stande gewesen seyn, seinen Verstand dabey zu

brauchen; und seinen Willen dem gemäß, was der Verstand er-
nnte und einsah, zu bestimmen. Denn dies gehört nothwendig
r Freyheit. Daher kann kein Kind, kein Unsinniger, kein sich
bst nicht bewußter Kranker, kein Schlafender und Träumender
Sünden begehen, weil er den Gebrauch seines Verstandes nicht hat.
e schändlichen Reden und Thaten und Gotteslästerung u. s. f. der
r senden sind also keine Sünden, weil es keine freyen Handlungen
D, und man muß sie, wenn sie sich darüber ängstigen, zurecht
isen und zu beruhigen suchen. b) Wenn seine Handlung frey seyn
l, so darf sein Vermögen, zu handeln, nicht durch äußere Um-
nde gehindert werden. Hat also der Mensch entweder ganz
der seinen Willen handeln müssen, durch äußere Nothwendigkeit
wungen, oder ist er dadurch auch nur im Handeln eingeschränkt
rden, daß er nicht ganz nach seinem Willen und Vorsatz handeln
nnte; so ist seine Handlung nicht frey oder wenigstens nicht ganz
y, und folglich nicht imputabel oder nicht ganz imputabel. Es
mmt hiebey auf den Vorsatz an. Ein Mensch nimmt sich vor,
was Böses zu thun, er wird aber durch äußere Umstände gehindert,
s auszuführen, so hat er zwar nicht äußerlich, aber doch im Her-
n gesündigt, und ist nach dem Urtheil Gottes und seines eignen
ewissens strafbar; und eben so verhält es sich auch mit der Zu-
chnung einer guten Handlung, an deren Ausführung jemand durch
ußere Umstände gehindert wird. S. Matth. 5, 28. (er hat in sei-
em Herzen Ehebruch mit ihr begangen). S. §. 82.

II. Ueber die Verschiedenheit der Sünden nach Graden, (varietas graduum in peccando). Man unterscheidet im gemei-
en Leben grobe, schwere, große Vergehungen, und leichte, eringe, kleine Vergehungen, und urtheilt, daß diese eine ge-
ngere Strafe verdienten, als jene. Diese Verschiedenheit ist in der atur der Sache selbst gegründet. Denn wer sündigt, handelt alle-
al gegen die Verbindlichkeit, die er auf sich hat, gewisse flichten zu erfüllen. Diese Verbindlichkeit aber hat verschiedene rade, nach Verschiedenheit der Kräfte des handelnden Subjekts nd seiner Antriebe oder Beweggründe zum Handeln. Hieraus olgt, daß derjenige größere Sünde begeht, der mehr Kräfte und ärkere Beweggründe zum Rechtthun hatte, als der, bey dem die räfte und Beweggründe schwächer waren. Ferner: je geringer die eizungen und die Beweggründe zur Sünde waren, und je mehr ründe und Ursachen da waren, die von der Vollbringung der Sünde bschrecken konnten, desto schwerer ist die Sünde, und desto mehr trafe verdient sie. Die Beweggründe, die zur Abschreckung dienen onnten, sind nach der besondern Lage, Umständen, Denkart und enntnissen eines jeden Individuums zu beurtheilen, ingleichen nach er Beschaffenheit der Person oder Sache, woran man sich versün-

digt,

digt, (z. B. die Vergehung gegen die Eltern, denen wir mehr Verpflichtung schuldig sind, als andern,) und nach den Folgen, die aus der Versündigung entstehen. Hierüber wird in der theologischen Moral gehandelt. Ganz nach diesen Grundsätzen urtheilt auch die heilige Schrift über die Stufenverschiedenheit der Sünden und ihrer Strafbarkeit. Matth. 5, 22., auch Joh. 19, 11. (μειζων ἁμαρτια) Luc. 12, 47. 48. Matth. 11, 22. — 24. 1 Tim. 1, 15. 2 Petr. 2, 20. 21. Da aber die Stufenverschiedenheit der Sünden von so vielen Dingen abhängt, die nicht immer in die Augen fallen und von andern Menschen gehörig beurtheilt werden können, als: von den innern im Herzen verborgenen Gesinnungen und Absichten des Menschen, von seinen Kenntnissen, Gelegenheiten und Reizungen zur Sünde; seinen Fähigkeiten und Kräften; so ist es für uns Menschen in einzelnen Fällen äußerst schwer und oft unmöglich, darüber zu urtheilen. Nur Gott allein, der das Herz des Menschen kennt, und alle Umstände, worin er sich befand, kann richtig und entscheidend davon urtheilen. Ihm muß also die Beurtheilung überlassen bleiben. S. Röm. 14, 4. (Σὺ τις εἰ ὁ κρινων ἀλλοτριον οἰκετην;) Jak. 4, 12. Matth. 7, 1. f. Eben daher ist es sehr rathsam und pflichtmäßig, wiewohl ganz gegen die gewöhnliche Neigung des Menschen, sich selbst mit aller möglichen Strenge zu beurtheilen, über die Fehler anderer hingegen mit Schonung und Nachsicht zu urtheilen. Dies ist auch Christi Vorschrift, Matth. 7, 1. — 5., vergl. mit Luc. 13, 2. — 5. [Baumgarten hat diese Materie genau abgehandelt in Disl. de gradibus peccatorum, Halae 1744.]

Anm. 1. Die Philosophen älterer und neuerer Zeiten sind darin durchgängig einig, daß es eine Stufenverschiedenheit der Vergehungen gebe, nur die Stoiker ausgenommen, die den paradoxen Satz behaupteten, daß alle Vergehungen gleich wären. [Cic. Parad. III.; Seneca. Ep. 66.; Cic. de finibus bon. et mal. IV, 27. &c.] Sie nahmen an, daß alle Güter gleich wären. Daraus folgte, daß sie auch alle Tugenden und vermöge des Gegensatzes alle Laster, daher auch alle Tugendhafte und Lasterhafte für gleich ausgeben mußten, z. B. wer seine Sklaven ohne Ursache schlüge, sündige eben so sehr, als wer seinen Vater mißhandle. Sie wurden hierin von den Peripatetikern vornehmlich bestritten. Aber ungeachtet sie diese Gleichheit der Tugenden und Vergehungen behaupteten, so schrieben sie ihnen doch eine gewisse verschiedene Ausdehnung und Einschränkung zu, so daß einige Vergehungen erträglich, andere unverzeihbar wären, (weil einige mehr, andere weniger vom Gesetz abwichen,) und so auch bey den Tugenden nach der Verschiedenheit ihres Nutzens. Hieraus sieht man, daß sie im Grunde mit andern übereinstimmen, und nur durch den absichtlich gewählten frappanten Ausdruck abweichen. Sie wollen bloß sagen: eine Vergehung ist so gut Vergehung als eine andere; oder: alle Vergehungen sind in Ansehung ihrer innern Natur gleich, weil sie alle Vergehung und Abweichung von der Regel sind; (und so im Gegensatz von den Tugenden). Dies besagt auch die Stelle Jakobi 2, 10. 11. Nur die innere Natur kann bey Tugend und Lastern nicht Maaßstab seyn, wonach man ihre Größe bestimmt; sondern die Folgen, die daraus entstehen, der Vorsatz und die Absichten der Seele, wor-

aus

aus sie herfließen, und bisweilen auch das Gutbefinden des Gesetzgebers. [S. Tiedemann's System der stoischen Philosophie, Th. III. S. 151. — 156.]

Anm. 2. Es hat Theologen gegeben, die behauptet haben, daß die Sünde, oder eigentlich Sündenschuld, unendlich (im philosophischen Sinne) sey, (culpa s. reatus peccatorum infinitus). Sie nahmen dies an, um daraus desto leichter die Unendlichkeit der Genugthuung Christi und der Höllenstrafen erweisen zu können. Wer die Gesetze des Unendlichen übertrete, lade dadurch eine unendliche Sündenschuld auf sich. Aber diese Behauptung im streng philosophischen Sinne ist nicht richtig. Denn 1) würde daraus wirklich folgen, daß keine Verschiedenheit der Gegenstände statt fände. Denn das Unendliche ist sich immer gleich, kann nicht stufenweise vermehrt oder vermindert werden. 2) Eine Handlung, die gegen ein gewisses Objekt gerichtet ist, bekommt ja darum nicht die Natur und Eigenschaft dieses Objekts. Ob das Objekt endlich oder unendlich sey, ist bey der Handlung selbst, an und für sich betrachtet, gleichgültig, und kann in der Handlung selbst nichts verändern. Eine endliche Handlung kann also darum nicht unendlich werden oder unendliche Schuld nach sich ziehen, weil sie sich auf den Unendlichen bezieht. Sonst müßte auch jede gute, mit den Geboten des Unendlichen übereinstimmende Handlung unendlich seyn und unendlichen Werth haben, auch selbst die Gotteserkenntniß der Menschen müßte unendlich seyn, weil sie den Unendlichen angeht. 3) Bey dieser ganzen Behauptung liegt in der That eine zu weit ausgedehnte Vergleichung göttlicher Dinge mit menschlichen zum Grunde, und eben daher ist hier, wie in so vielen ähnlichen Fällen, der Mißverstand entstanden. Man sieht unter Menschen Vergehungen gegen Regenten und Obrigkeiten für schwerer an, als gegen andere, und bestraft sie härter; und das mit Recht. Aber der Grund hievon liegt an sich nicht so wohl in den persönlichen Eigenschaften oder der Würde des beleidigten Objekts, als vielmehr in der Sorge für die Aufrechthaltung der öffentlichen Wohlfahrt und Sicherheit, die durch Beleidigung des Regenten oder der Obrigkeit mehr in Gefahr kommt, als durch Beleidigung einer Privatperson. Hier müssen also härtere Strafen zur Abschreckung anderer angewendet werden. Dies aber ist in seiner ganzen Ausdehnung auf Gott nicht anwendbar, (obgleich solche menschliche Vorstellungen oft auf ihn angewandt werden). Denn Gott kann von Menschen, eigentlich zu reden, gar nicht beleidigt werden. Sie können keinen seiner Plane zerrütten, sie können seine Absichten nicht hintertreiben, nicht stören, oder ihnen wirkliche Hindernisse in den Weg legen. [S. Eberhard's Apologie des Sokrates, Th. I. S. 374. f.]

§. 82.

Verschiedene Eintheilungen der Sünden in Rücksicht auf das Gesetz, auf die Kenntnisse und den Willen dessen, der Sünde begeht, und auf die Handlung selbst.

I. Eintheilung in Rücksicht auf das Gesetz oder den Inhalt des Gesetzes (materia legis). Da in den Gesetzen Gebote und Verbote enthalten sind, so folgt, daß die vom Gesetz abweichenden Handlungen von doppelter Art seyn können: a) Handlungen, die im Gesetz untersagt sind, oder wenn der Mensch etwas

im

im Gesetz Verbotenes thut. Dies sind Begehungssünden (peccata commissionis). b) Vernachlässigung solcher Handlungen, die im Gesetz befohlen sind, oder wenn der Mensch etwas im Gesetz Gebotenes unterläßt, Unterlassungssünden (peccata omissionis). Die letztere Art erwähnt die Bibel gleichfalls, und erklärt sie so gut wie die erstern für Sünde. Jac. 4, 17., „Wer da weiß, d. i. das Vermögen, die Gelegenheit hat, Gutes zu thun, (nach Gottes Gesetz,) und thut es nicht, der sündigt darum", oder: jede Unterlassung des Guten, wozu uns Gottes Gesetz verpflichtet, ist Sünde. Vergl. Luc. 12, 47. Matth. 7, 19. Ein Mensch also, der sich bloß vor Begehungssünden hüten will, daß man ihm keine Verbrechen, keine in die Augen fallende Uebertretung seines Gesetze Schuld geben könne, verdient darum noch nicht den Namen eines Beobachters der göttlichen Gesetze. Darauf kann er nur dann Ansprüche machen, wenn er sich nicht vorzuwerfen hat, daß er das Gute, wozu ihn das Gesetz verpflichtet, unterläßt. Es sündigt also nicht nur der, der das von Gott Verbotene thut, sondern auch der, welcher das von ihm Gebotene nicht thut. Es ist aber ein gewöhnlicher Irrthum der Menschen, daß sie Unterlassungssünden so sehr nicht achten, als Begehungssünden, weil sie gewöhnlich äußerlich weniger in die Augen fallen. Es haben auch selbst einige Theologen behauptet, daß Begehungssünden schwerer und strafwürdiger wären, als Unterlassungssünden. Wenn man dies aber zu einem allgemeinen, überall anzuwendenden Satze macht, so ist es falsch. Der unterlassene Gebrauch der Kräfte und Thätigkeit hat häufig eben so schädliche, und oft noch schädlichere Folgen, als der Mißbrauch derselben, der bey Begehungssünden statt hat. Nur weil sich bey Begehungssünden der gestiftete Schade mehr geschwinder zeigt und in die Augen fallender ist, als bey Unterlassungssünden, wo er langsam nachkommt und oft gleichsam wie im Dunkeln nachschleicht, so wird man leicht verleitet, diese für geringer zu halten, als jene. In Gottes Augen kann vielleicht oft ein Dieb und der Todtschläger verzeihlicher gesündigt haben, als der hartherzige Reiche, der seinem darbenden Nächsten nicht half, sondern in Hungersnoth sterben ließ, obgleich jener von Menschen hart gestraft wird, dieser aber ungestraft bleibt, ja wohl gar die ausgezeichnetste Ehre genießt und von Menschen hoch gepriesen wird. Dies lehrt auch Christus, Matth. 25, 41. — 46., wo die, die den Hungrigen nicht gespeiset, den Nackten nicht bekleidet haben, u. s. w., (lauter Unterlassungssünden,) eben so gut wie andere Verbrecher von dem Weltrichter an den Ort der Qual gewiesen werden. Daher gebraucht derselbe von der Unterlassung einer guten Handlung den Ausdruck κακοποιειν, (Böses thun durch Unterlassung des Guten), Marc. 3, 4. und Luc. 6, 9.

II. Eintheilungen in Rücksicht auf die Kenntniſſe und den Willen desjenigen, der Sünde begeht.

1) In Rücksicht auf die Kenntniſſe. Entweder weiß man y einer gesetzwidrigen Handlung das Gesetz, oder man weiß es cht. Hiernach entsteht die Eintheilung in Unwiſſenheits- nden (peccata ignorantiae ſ. inſcitiae) und wiſ- ntliche Sünden (peccata cum ſcientia recti commiſſa). enn Sünde oder Uebertretung des göttlichen Gesetzes begangen n soll, so setzt dies allemal Kenntniß des göttlichen Gesetzes vor- S. Denn ohne Kenntniß des Gesetzes findet keine Sünde oder Übertretung des Gesetzes statt. S. §. 81. 1. Also findet Unwiſſen- tssünde dann gar nicht statt, wenn jemand von dem Gesetze gar Hts wußte, oder wenn er keine Gelegenheit hatte, es kennen zu nen, kurz, wenn seine Unkunde, sein Nichtwiſſen des Gesetzes verseits ganz unverschuldet ist. Daher sagt Christus Joh. 15, 22. „Hätte ich es ihnen nicht gesagt, (daß ich ein göttlicher Gesandter) so sündigten sie nicht (durch meine Verwerfung); und hätte ich Ht so große Wunder gethan, (wodurch sie Gelegenheit bekamen, otig von mir zu urtheilen,) so hätten sie keine Sünde.“ Eine che ganz unverschuldete Unwiſſenheit nennen die Scholaſtiker norantiam invincibilem; und so verschieden sie sich auch über erklären, so sind sie doch darin einig, daß sie behaupten, müſſe entschuldigt werden, oder sie könne dem Menschen nicht gerechnet werden. Es läßt sich aber in einzelnen gegebenen Fäl- n von andern Menschen schwer entscheiden, ob die Unwiſſenheit verschuldet sey oder nicht. Was dem einen leicht zu erkennen eint, und wo es ihm kaum begreiflich ist, wie es einem andern nkel oder schwer vorkommen könne, dabey findet ein anderer überwindliche Schwierigkeiten und Hindernisse. Daher müssen r im Urtheil sehr vorsichtig seyn; nur Gott allein kann untrüg- ch bestimmen, ob und in wie fern die Unwiſſenheit verschuldet ar. Sobald aber der Mensch die Gelegenheit, die er hatte, nntniſſe vom Gesetze zu erlangen, verabsäumt hat, so ist seine wiſſenheit nicht mehr unverschuldet; er begeht wirklich Sünde, d ist daher strafwürdig. Zur Unwiſſenheitsſünde kann an also als nothwendig erfordern, daß jemand das Gesetz gar hl hätte wissen können, und seine Nachlässigkeit, sein Nichtunter- chen und Nichtnachforschen Schuld an der Unwiſſenheit ist. Mit ſer Art von Sünden sind die aus Irrthum begangenen er errorem commiſſa) nahe verwandt, daher sie auch häufig den peccatis ignorantiae mit gerechnet werden. Sie finden nn statt: a) wenn man sich irrig einbildet, daß ein Gesetz vor- nden sey, wo keins gegeben ist, (z. B. man müsse Ketzer, Irr- ubige verfolgen); oder b) wenn man das Gesetz unrecht verſteht;

oder

oder c) wenn man in der Anwendung des Gesetzes bey einzel Handlungen aus Irrthum fehlt; oder d) wenn man über die V bindlichkeit, die uns das Gesetz auflegt, irrig urtheilt. Es kom nun bloß darauf an, ob ein solcher Irrthum unverschuld war oder nicht, oder: ob es in unserer Gewalt stand, ihn zu v hüten. Diese Gattungen von Sünden werden auch in der heilig Schrift unterschieden und immer nach diesen Grundsätzen beurthe Luc. 23, 34. Vergieb ihnen, (also war Sünde vorhanden; d sie hatten allerdings Gelegenheit, sich eines Bessern zu belehr aber es war doch manches, was ihr Vergehen milderte; dar setzt er hinzu): denn sie wissen nicht, was sie thun. Apos 3, 17. (κατα ἀγνοιαν ἐπραξατε); und Paulus sagt von 1 Tim. 1, 13.: Gott habe ihm seine Christenverfolgung verge ὁτι ἀγνοων ἐποιησα ἐν ἀπιστια. Es heißen auch die Sün selbst ἀγνοηματα Hebr. 9, 7., hebräisch: שְׁגָגָה, 3 Mos. 4, 13. (Daselbst wird weitläufig von einer jeden Art von Verirrun geredet.) Mehreres hierüber in der theologischen Moral.

2) In Rücksicht auf den Willen. Es ist hier wieder z auszusetzen, daß ohne freye Entschließung des Willens keine Sü statt finden könne. Denn eine solche Handlung hängt nicht von m ab und ist nicht als die meinige anzusehen. S. §. 81. 1. zuletzt. W man die Sündlichkeit und Strafwürdigkeit menschlicher Handlun richtig beurtheilen will, so muß auf die Beweggründe und Reiz gen gesehen werden, die auf den menschlichen Willen wirken, u auf die Verhältnisse des Menschen dagegen, und seine individu Lage, worin er sich befindet. Darnach müssen die Grade der Sü lichkeit einer Handlung beurtheilt und gewürdigt werden. Es stehen hieraus folgende Gattungen der Sünden.

A. Unvorsetzliche Sünden, peccata involuntaria, wenn jemand das Gesetz Gottes übertritt, ohne daß er eigentl die Entschließung oder den Vorsatz gefaßt hat, es zu übertreten, (abest concilium peccandi). Dahin gehören: (1.) Uebereilungs sünden, peccata praecipitantiae, (Cic. Offic. I, 8. qu repentino aliquo motu (animi) accidunt, im Gegensatze zu medi tata und praeparata). Diese werden alsdann begangen, we jemand so vorschnell handelt, daß ihm das Gesetz, welches d Handlung verbietet, nicht beyfiel; oder wenn er zu voreilig ha delte, ohne die Gründe für und wider die Handlung gehörig übe legt zu haben. Sie sind von Sünden, die aus Leichtsinn b gangen werden, wohl zu unterscheiden. Wenn ein von mir began genes Vergehen bloß Uebereilung gewesen seyn soll, so muß ich die Gelegenheit zur Sünde nicht gesucht haben; die Zeit zwische der Entschließung und der Handlung selbst muß sehr kurz gewes seyn; und der Affekt, der mich hingerissen hat, muß stark gewes

seyn.

seyn. Es muß auch gleich darauf ernstliche Reue folgen, und der feste Entschluß, die Vergehung künftig zu meiden. Solche Uebereilungssünden dürfen aber nicht gering geachtet werden, weil sie uns oft in großen Schaden stürzen können, und, wenn sie öfter wiederholt werden, aufhören, Uebereilungssünden zu seyn. Von dergleichen Sünden ist Gal. 6, 1. die Rede, (wo zur Vorsicht dagegen und zur sanftmüthigen Zurechtweisung derer, die aus Uebereilung sündigen, ermahnt wird,) auch Ps. 73, 2. vergl. mit V. 23. f. (2.) Schwachheitssünden, peccata infirmitatis. Schwachheitssünden, im engsten Verstande des Worts, können eigentlich nur dann begangen werden, wenn ein Mensch weiß, daß etwas dem Gesetz zuwider ist, wenn aber das Unterlassen physisch nicht in seinem Vermögen steht. Sie finden bey solchen statt, die noch nicht im Guten genug befestigt sind und Festigkeit darin erlangt haben, und wo die Leidenschaften sehr heftig sind. Es kann aber nur dann aus Schwachheit gesündigt werden, wenn es der Mensch seinerseits an Wachsamkeit und Widerstand gegen die bösen Begierden nicht hat fehlen lassen, wenn es ihm aber dessen ungeachtet dennoch unmöglich war, sich die bösen Begierden ganz aus dem Sinne zu schlagen, oder seine Pflichten und guten Vorsätze zu erfüllen. Dies ist der Fall, von dem Christus redet, Matth. 26, 41. „Der Geist sey willig (προθυμον) zum Guten; aber das Fleisch, d. i. der Körper, unter dessen Einfluß die Seele so sehr steht, sey schwach (ἀσθενες)"; d. i. als schwache Menschen, deren Geist in einem hinfälligen Leibe wohne, vermöchten sie nicht, die guten Vorsätze auszuführen, zu denen sie Willigkeit hätten; überhaupt aber liegt der allgemeine Satz in dieser Stelle: wir Menschen würden oft durch unsere Sinnlichkeit und Affekten an Ausführung der besten Vorsätze gehindert und unterlägen den Versuchungen zur Sünde. Es setzen also die heiligen Schriften immer eine gewisse Güte des Herzens, und den ernstlichen Vorsatz, die Sünde zu meiden, voraus, auch ernsthafte Reue über das begangene Vergehen. Gänzlich verderbte Menschen, bey denen alles moralische Gefühl unterdrückt ist, können also freylich keine Schwachheitssünden begehen; aber es ist darum doch auch die gewöhnliche Behauptung einiger Theologen nicht ganz gegründet: daß nur Fromme und wahrhaftig Wiedergeborne Schwachheits- und Uebereilungssünden begehen könnten, (wozu denn einige gar noch setzen: daß alle Sünden der Unbekehrten als Bosheitssünden anzusehen wären). Denn da selbst Fromme durch Heftigkeit der Affekten, auch wider ihren Willen und Vorsatz, zu Uebereilungen hingerissen werden, so muß dies gewiß bey Unbekehrten noch häufiger geschehen; und wenn es nicht in hohem Grade verderbte und lasterhafte Menschen sind, so kann man doch gewiß nicht sagen, daß sie immer aus Bosheit sündigten,

und

und daß sie auch niemals gegen die Sünde kämpften und ihr widerstehen suchten. Denn ein Mensch, der einer gewissen Sü ergeben ist, oder ein Laster oft begeht, kann doch übrigens a viel Gutes haben, und manchen andern Sünden, zu denen gereizt wird, mit Ernst und Eifer widerstehen. So wenig a die Sünde an sich gebilligt und entschuldigt werden kann, so doch gewiß, daß selbst manche recht grobe Ausbrüche der Sün in einzelnen Fällen und bey einzelnen Subjekten den Uebereilun und Schwachheitssünden beygezählt werden müssen, und daß Allwissende über die Moralität solcher Handlungen in ein nen Fällen oft ganz anders urtheilt, als Menschen zu urthei pflegen und urtheilen können. Dies ist z. B. selbst bey Diebst Selbstmord, Todtschlag, Kindermord und andern dergleichen V brechen der Fall, die immer von menschlichen Gerichten hart straft werden müssen, um der Folgen willen.

B. Vorsetzliche Sünden, peccata voluntaria proaeretica (προαιρεσις, propositum, consilium). D Sünden werden begangen mit einer Entschließung, Gottes Gesetz übertreten. (1.) Wenn jemand das Gesetz kennt, und sich, eh die Sünde begehen wollte, desselben bestimmt erinnert oder leicht hätte erinnern können, und dennoch die Sünde begeht, hat er vorsetzlich gesündigt; ingleichen, wenn er sich der beg genen Sünde freuet, sie billigt, und sich Gelegenheit wünscht, zu wiederholen, ungeachtet er überzeugt ist oder sich überzeu könnte, daß die Handlung dem göttlichen Gesetz zuwider ist, so hört er unter die vorsetzlichen Sünder. (2.) Eine Sünde auch darum nicht auf, vorsetzlich zu seyn, weil jemand durch fehl, Drohung, Ueberredung, Spott der Menschen dazu bewo ist. Denn hier steht es immer in meinem Vermögen, sie zu terlassen, und wenn ich sie begehe, fasse ich ja doch den Vors ein Gebot Gottes zu übertreten, um einem Uebel, das Mens mir zufügen, zu entgehen. S. Matth. 10, 28. (Eigentlicher ph sischer Zwang ist ausgenommen, z. B. wenn jemand mit mei Hand wider meinen Willen einen andern schlüge. Dann ist nicht mehr meine Handlung.) (3.) Es ist nicht nothwendig, d jede vorsetzliche Sünde eine grobe Sünde sey; selbst die klei Uebertretung des Gesetzes, die mit Ueberlegung geschieht, ist v setzliche Sünde, ja es ist sogar möglich, eine vorsetzliche Sün zu begehen, wo die Handlung an und für sich nicht Sünde Wenn nämlich jemand aus irrendem Gewissen etwas Sünde hält, und thut es doch mit Ueberlegung, so ist vorsetzliche Sünde. Denn er faßt die Entschließung, Gott Gesetz zu übertreten, z. B. er hält das Kartenspiel für verbot und spielt doch. S. §. 81. Num. I, 2. (4.) Der höchste Gr

er vorsetzlichen Sünden sind muthwillige Sünden oder Bosheitssünden (peccatum frivolum s. ἑκούσιον). Jede Bosheitssünde ist eine vorsetzliche Sünde, aber nicht im Gegentheil jede Vorsatzsünde ist Bosheitssünde. Bosheitssünde findet nur dann statt, wenn jemand das Gesetz übertritt, ohne daß er durch Reizungen oder Gelegenheiten von außen her dazu wäre verleitet worden. Es kann daher viele vorsetzliche Sünden geben, wobey kein Muthwille, keine Bosheit ist, und die sogar mit Furcht und Aengstigkeit begangen werden, z. B. wenn sich jemand durch Drohungen seiner Obern, durch Verfolgung, Spott u. s. w. bewegen läßt, ungern das zu thun, was er für gesetzwidrig erkennt. Hier ist Vorsatzsünde, aber nicht Bosheitssünde. Wenn einer die Religion wider seine Ueberzeugung verläugnet, zur Zeit der Verfolgung, aber zu einer Zeit, da die entgegenstehenden Meinungen herrschend sind, so sündigt er vorsetzlich; wenn er sie aber verläugnet, ohne durch Verfolgung, Gefahr, Ueberredung dazu gebracht zu seyn, so sündigt er muthwillig oder boshaft. Paulus nennt es ἑκουσίως, Hebr. 10, 26., wo er gerade von diesem Falle der Glaubensverläugnung redet, und erklärt es mit Recht für eins der allerschwersten und unverzeihlichsten Verbrechen. (5.) Wenn aus der oftmaligen Wiederholung einer Sünde bey dem Menschen eine Fertigkeit (habitus) im Sündigen entsteht, so nennt man diese zur Fertigkeit gewordene Sünde Laster (scelus s. peccatum habituale), z. B. das Laster der Trunkenheit u. s. f. Man gebraucht Laster auf doppelte Art: theils, daß es den habitus oder die Fertigkeit selbst anzeigt, (wider das Gesetz zu handeln); theils so, daß es die einzelnen Handlungen anzeigt, die aus einem solchen habitus entstehen; z. B. wenn man sagt, es habe ein Mensch ein großes Laster begangen, so versteht man darunter eine sündliche Handlung, die bey ihm die Fertigkeit, das Gesetz zu übertreten, anzeigt. Also jeder Lasterhafte ist ein Sünder oder Uebertreter des Gesetzes, aber nicht jeder Sünder ist ein Lasterhafter. [Vergl. hiezu Michaelis Von der Sünde, S. 337. f., und Töllner's Theologische Untersuchungen, 1. I. B. 2. Num. 7.]

Anm. Da die biblischen Schriftsteller immer von dem Satze ausgehen, daß Gott als Oberherr das Recht habe, dem Menschen Gesetze vorzuschreiben, und daß die Menschen, als seine Unterthanen, schuldig wären, zu gehorchen; so werden die wissentlich vorsetzlichen Uebertreter seiner Gesetze als Feinde, Rebellen und Empörer gegen Gott beschrieben, und ihre Verbrechen heißen Rebellion, Feindschaft gegen Gott, u. s. w., z. B. Ps. 8, 3. Röm. 8, 7. Jac. 4, 4. Der Tugendhafte heißt dagegen der Gehorsame und Demüthige (עניים), der sich Gott gern und willig unterwirft; und Demuth bedeutet öfter Frömmigkeit überhaupt, Stolz hingegen Frevel, wissentliche und vorsetzliche Sünden, und der Stolze ist, welcher dergleichen begeht. S. Ps. 119, 21. 51. Ps. 25, 9. Warum Demuth, Gehorsam? Alle unsere Tugend soll immer aus religiösen

ligiösen Motiven kommen, aus dankbarer Liebe und Gehorsam gegen Gott. Daher diese Ausdrücke in der Schrift.

3) In Rücksicht auf die Handlungen selbst oder auf das handelnde Subjekt werden die Sünden eingetheilt in innere (interna s. peccata cordis, motus animi) und äußere (externa). Wir handeln nämlich entweder nur mit unserer Seele oder auch mit dem Körper zugleich, dessen sich die Seele als Werkzeug bedient. Wir finden diese Eintheilung auch im neuen Testamente, Matth. 9, 4. Röm. 3, 13. f. und 2 Cor. 7, 1. (μολυσμος σαρκος και πνευματος). — Peccata actualia interna sind die, welche bloß im Herzen oder in Gedanken begangen werden. Man nennt sie außerdem actiones (pravas) animi s. internae, so wie sie auch Paulus unter dem Wort ἐργα mit begreift, Gal. 5, 19. f., vergl. mit Röm. 1, 28. — 31. Es gehören aber dahin nicht die unwillkührlich und unverschuldet im menschlichen Herzen aufsteigenden bösen Begierden, (die Uebel und Krankheit der Seele, die nicht Sünde sind), sondern sie werden nur dann erst begangen, wenn man die im Herzen aufsteigenden bösen Begierden nach verbotenen Dingen unterhält, Wohlgefallen daran findet, ihnen Beifall giebt, böse Anschläge entwirft und sie bewilligt, kurz, wenn man, wie Jacobus, Cap. 1, 15., sagt, die Sünde im Herzen empfangen läßt. S. hierüber mehr §. 78. IV. — Peccata actualia externa sind solche gesetzwidrige Handlungen, die der Mensch mit dem Körper und den Gliedern desselben begeht. Man theilt sie in der verschiedenen Art, wie man die Gesinnung der Seele durch den Körper zu erkennen giebt, ein, in peccata oris s. linguae, (Matth. 5, 22. Röm. 3, 14. Jacobi 3, 2. f.), gestuum, operis. Die äußerlichen oder körperlichen Handlungen des Menschen sind aber nur in so fern sündlich, und folglich imputabel, in so fern sie von der Seele und dem Willen des Menschen abhängen, Matth. 15, 18. — 20., sonst sind sie gar nicht Sünde zu nennen. S. Num. 2. in diesem Paragraphen. Daher nennt Christus das Herz des Menschen das Behältniß (θησαυρος) des Guten und Bösen, wo gute und böse Handlungen verborgen liegen und vorbereitet werden, ehe sie sich äußerlich zeigen. Matth. 12, 34. vergl. Marc. 7, 21. Der Körper ist bloß Werkzeug und Unterthan der den Befehlen der Seele gehorcht. Hieraus erhellt, daß es falsch ist, wenn man die innern Sünden für geringer und für weniger strafbar hält, als die äußern, wie gewöhnlich geschieht. Dieses Vorurtheil kommt aber daher, weil die innern Sünden andern Menschen verborgen bleiben, und also auch unter Menschen nicht gestraft werden können. Man täuscht sich also hier, indem man sich das Verhältniß der Menschen gegen Gott hier ungefähr eben so denkt, wie der Menschen gegen einander, sonderlich der Unterthanen gegen ihre menschlichen Obern, wo Gedanken allerdings straflos

), (so lange sie Gedanken bleiben, folglich andern Menschen bekannt sind). Gott aber sind die bloßen Gedanken des Menschen n so bekannt, wie die wirklichen Handlungen, (s. 1 Cor. 4, 5. und 22.), folglich kann er den Menschen seiner Gedanken wegen eben ohl zur Rechenschaft ziehen und strafen, als um seiner äußern ndlungen willen. Darum gebraucht die heilige Schrift den vielbe- tenden Ausdruck von Gott καρδιογνωστης, חקר לב. Es ist auch nbar, daß in sehr vielen Fällen innere oder im Herzen begangene nden vor Gott strafbarer und schwerer sind, als äußere. Z. B. Mensch beschäftigt seine Phantasie unterhaltend mit lauter schänd- en und unzüchtigen Bildern. Der begeht innere Sünde, ob- ich ihm kein anderer Mensch darüber Vorwürfe machen oder ihn be- fen kann, (weil es bloß in seinem Herzen geschieht). Ein anderer, st keuscher, Mensch wird einmal von seiner Leidenschaft hingerissen, klich Unzucht, Hurerey, Ehebruch zu begehen, und zieht sich da- ch Strafe und Schande bey den Menschen zu; jener hingegen bt frey davon. Beide haben gesündigt. Aber welche von diesen den Versündigungen wird wohl nach Gottes Urtheil die schwerste strafbarste seyn? jene innere, oder diese äußere? Die Ent- idung ist hier sehr leicht; und wenn wir Menschen Herzenskündi- wären, wie Gott, der Allwissende, so würden wir alle hier eben ntscheiden. Daher sagt Jesus, Matth. 5, 28., wer eine Frau sehe, um ihrer unzüchtig zu begehren, der habe schon in sei- n Herzen mit ihr die Ehe gebrochen. Auf gleiche Art urtheilte to richtig, (nach Gellius XI, 18. am Ende): furtum fine i quoque attrectatione fieri posse, sola mente atque imo, ut furtum fiat, adnitente.

§. 83.

Ueber einige andere Eintheilungen der Sünden; und über Theilnehmungssünden.

I. Man hat außer den §. 82. angeführten Eintheilungen der nde noch viele andere, die aber theils nicht genau und philo- isch richtig sind, theils auch darum weniger erheblich sind, l sie in der Lehre selbst nichts aufklären und nur einige zufällige rkmale einzelner Gattungen von Sünden angeben. Einige der- en können sogar sehr gemißbraucht werden. Verschiedene derjel- muß man historisch kennen, da sie bey den Scholastikern und b neuern Theologen oft vorkommen. Dahin gehört:

1) Die Eintheilung in Rücksicht auf das Objekt des Gesetzes, gegen gesündigt wird, in Sünden gegen Gott, gegen ande- Menschen, (gegen den Nächsten,) und gegen sich selbst,

ligiösen Motiven kommen, aus dankbarer Liebe und Gehorsam gegen Gott. Daher diese Ausdrücke in der Schrift.

3) In Rücksicht auf die Handlungen selbst oder auf den handelnde Subjekt werden die Sünden eingetheilt in innere (interna s. peccata cordis, motus animi) und äußere (externa). Wir handeln nämlich entweder nur mit unserer Seele oder auch mit dem Körper zugleich, dessen sich die Seele als Werkzeug bedient. Wir finden diese Eintheilung auch im neuen Testamente, Matth. 9, 4. Röm. 3, 13. f. und 2 Cor. 7, 1. (μολυσμος σαρκος και πνευματος). — Peccata actualia interna sind die, welche bloß im Herzen oder in Gedanken begangen werden. Man nennt sie außerdem actiones (pravas) animi s. internas, so wie sie auch Paulus unter dem Wort ἐργα mit begreift, Gal. 5, 19. f., vergl. mit Röm. 1, 28. — 31. Es gehören aber dahin nicht die unwillkührlich und unverschuldet im menschlichen Herzen aufsteigenden bösen Begierden, (die Uebel und Krankheit der Seele, aber nicht Sünde sind), sondern sie werden nur dann erst begangen, wenn man die im Herzen aufsteigenden bösen Begierden nach verbotenen Dingen unterhält, Wohlgefallen daran findet, ihnen Beifall giebt, böse Anschläge entwirft und sie bewilligt, kurz, wenn man, wie Jacobus, Cap. 1, 15., sagt, die Sünde im Herzen empfangen läßt. S. hierüber mehr §. 78. IV. — Peccata actualia externa sind solche gesetzwidrige Handlungen, die der Mensch mit dem Körper und den Gliedern desselben begeht. Man theilt sie in der verschiedenen Art, wie man die Gesinnung der Seele durch den Körper zu erkennen giebt, ein, in peccata oris s. linguae, (Matth. 5, 22. Röm. 3, 14. Jacobi 3, 2. f.), gestuum, operis. Die äußerlichen oder körperlichen Handlungen des Menschen sind aber nur in so fern sündlich, und folglich imputabel, in so fern sie von der Seele und dem Willen des Menschen abhängen, Matth. 15, 18. — 20., sonst sind sie gar nicht Sünde zu nennen. S. Num. 2. in diesem Paragraphen. Daher nennt Christus das Herz des Menschen das Behältniß (θησαυρος) des Guten und Bösen, wo gute und böse Handlungen verborgen liegen und vorbereitet werden, ehe sie sich äußerlich zeigen. Matth. 12, 34. vergl. Marc. 7, 21. Der Körper ist bloß Werkzeug und Unterthan der den Befehlen der Seele gehorcht. Hieraus erhellt, daß es falsch ist, wenn man die innern Sünden für geringer und für weniger strafbar hält, als die äußern, wie gewöhnlich geschieht. Dieß Vorurtheil kommt aber daher, weil die innern Sünden andern Menschen verborgen bleiben, und also auch unter Menschen nicht gestraft werden können. Man täuscht sich also hier, indem man sich das Verhältniß der Menschen gegen Gott hier ungefähr eben so denkt, wie der Menschen gegen einander, sonderlich der Unterthanen gegen ihre menschlichen Obern, wo Gedanken allerdings straflos

), (ſo lange ſie Gedanken bleiben, folglich andern Menſchen ekannt ſind). Gott aber ſind die bloßen Gedanken des Menſchen ſo bekannt, wie die wirklichen Handlungen, (ſ. 1 Cor. 4, 5. und 22.), folglich kann er den Menſchen ſeiner Gedanken wegen eben ohl zur Rechenſchaft ziehen und ſtrafen, als um ſeiner äußern ndlungen willen. Darum gebraucht die heilige Schrift den vielbe- tenden Ausdruck von Gott καρδιογνωστης, חֹקֵר לֵב. Es iſt auch nbar, daß in ſehr vielen Fällen innere oder im Herzen begangene nden vor Gott ſtrafbarer und ſchwerer ſind, als äußere. Z. B. Menſch beſchäftigt ſeine Phantaſie unterhaltend mit lauter ſchänd- en und unzüchtigen Bildern. Der begeht innere Sünde, ob- ch ihm kein anderer Menſch darüber Vorwürfe machen oder ihn be- fen kann, (weil es bloß in ſeinem Herzen geſchieht). Ein anderer, t keuſcher, Menſch wird einmal von ſeiner Leidenſchaft hingeriſſen, klich Unzucht, Hurerey, Ehebruch zu begehen, und zieht ſich da- ch Strafe und Schande bey den Menſchen zu; jener hingegen bt frey davon. Beide haben geſündigt. Aber welche von dieſen en Verſündigungen wird wohl nach Gottes Urtheil die ſchwerſte ſtrafbarſte ſeyn? jene innere, oder dieſe äußere? Die Ent- idung iſt hier ſehr leicht; und wenn wir Menſchen Herzenskündi- wären, wie Gott, der Allwiſſende, ſo würden wir alle hier eben ntſcheiden. Daher ſagt Jeſus, Matth. 5, 28., wer eine Frau ehe, um ihrer unzüchtig zu begehren, der habe ſchon in ſei- n Herzen mit ihr die Ehe gebrochen. Auf gleiche Art urtheilte to richtig, (nach Gellius XI, 18. am Ende): furtum fine quoque attrectatione fieri poſſe, ſola mente atque animo, ut furtum fiat, adnitente.

§. 83.

er einige andere Eintheilungen der Sünden; und über Theilnehmungsſünden.

I. Man hat außer den §. 82. angeführten Eintheilungen der ide noch viele andere, die aber theils nicht genau und philo- ſiſch richtig ſind, theils auch darum weniger erheblich ſind, ſie in der Lehre ſelbſt nichts aufklären und nur einige zufällige kmale einzelner Gattungen von Sünden angeben. Einige der- n können ſogar ſehr gemißbraucht werden. Verſchiedene derſel- muß man hiſtoriſch kennen, da ſie bey den Scholaſtikern und neuern Theologen oft vorkommen. Dahin gehört:

1) Die Eintheilung in Rückſicht auf das Objekt des Geſetzes, gegen geſündigt wird, in Sünden gegen Gott, gegen andere Menſchen, (gegen den Nächſten,) und gegen ſich ſelbſt,

ligiösen Motiven kommen, aus dankbarer Liebe und Gehorsam
Gott. Daher diese Ausdrücke in der Schrift.

3) In Rücksicht auf die Handlungen selbst oder a
handelnde Subjekt werden die Sünden eingetheilt in i
(interna s. peccata cordis. motus animi) und ä
(externa). Wir handeln nämlich entweder nur mit unsere
oder auch mit dem Körper zugleich, dessen sich die Seele als
zeug bedient. Wir finden diese Eintheilung auch im neue
mente, Matth. 9, 4. Röm. 3, 13. f. und 2 Cor. 7, 1. (
σαρκος και πνευματος). — Peccata actualia i
sind die, welche bloß im Herzen oder in Gedanken begange
Man nennt sie außerdem actiones (pravas) animi s.
so wie sie auch Paulus unter dem Wort ἔργα mit begreif
19. f., vergl. mit Röm. 1, 28. — 31. Es gehören aber d
die unwillkührlich und unverschuldet im menschlichen Her
genden bösen Begierden, (die Uebel und Krankheit der
nicht Sünde sind), sondern sie werden nur dann er
wenn man die im Herzen aufsteigenden bösen Begierden
nen Dingen unterhält, Wohlgefallen daran findet,
giebt, böse Anschläge entwirft und sie bewilligt, kur
wie Jacobus, Cap. 1, 15., sagt, die Sünde im Her
gen läßt. S. hierüber mehr §. 78. IV. —
externa sind solche gesetzwidrige Handlungen,
dem Körper und den Gliedern desselben begeht.
der verschiedenen Art, wie man die Gesinnung
Körper zu erkennen giebt, ein, in peccata o
Matth. 5, 22. Röm. 3, 14. Jacobi 3, 2.
operis. Die äußerlichen oder körp
des Menschen sind aber nur in so fern sündl
bel, in so fern sie von der Seele und den
hängen, Matth. 15, 18. — 20., sonst sin
nennen. S. Num. 2. in diesem Paragraph
das Herz des Menschen das Behältniß (
Bösen, wo gute und böse Handlungen ver
reitet werden, ehe sie sich äußerlich zeig
vergl. Marc. 7, 21. Der Körper ist bloß
der den Befehlen der Seele gehorcht. Hier
ist, wenn man die innern Sünden für
strafbar hält, als die äußern, wie gen
Vorurtheil kommt aber daher, weil die
Menschen verborgen bleiben, und also
gestraft werden können. Man täuscht sich
das Verhältniß der Menschen gegen Gr
denkt, wie der Menschen gegen
gegen ihre menschlichen Obern.

ligiösen Motiven kommen, aus dankbarer Liebe und Gehorsam gegen Gott. Daher diese Ausdrücke in der Schrift.

3) In Rücksicht auf die Handlungen selbst oder auf das handelnde Subjekt werden die Sünden eingetheilt in innere (interna s. peccata cordis, motus animi) und äußere (externa). Wir handeln nämlich entweder nur mit unserer Seele oder auch mit dem Körper zugleich, dessen sich die Seele als Werkzeug bedient. Wir finden diese Eintheilung auch im neuen Testamente, Matth. 9, 4. Röm. 3, 13. f. und 2 Cor. 7, 1. (μολυσμος σαρκος και πνευματος). — Peccata actualia interna sind die, welche bloß im Herzen oder in Gedanken begangen werden. Man nennt sie außerdem actiones (pravas) animi s. interna, so wie sie auch Paulus unter dem Wort ἐργα mit begreift, Gal. 5, 19. f., vergl. mit Röm. 1, 28. — 31. Es gehören aber dahin nicht die unwillkührlich und unverschuldet im menschlichen Herzen aufsteigenden bösen Begierden, (die Uebel und Krankheit der Seele, die nicht Sünde sind), sondern sie werden nur dann erst begangen, wenn man die im Herzen aufsteigenden bösen Begierden nach verbotenen Dingen unterhält, Wohlgefallen daran findet, ihnen Beyfall giebt, böse Anschläge entwirft und sie bewilligt, kurz, wenn man, wie Jacobus, Cap. 1, 15., sagt, die Sünde im Herzen empfangen läßt. S. hierüber mehr §. 78. IV. — Peccata actualia externa sind solche gesetzwidrige Handlungen, die der Mensch mit dem Körper und den Gliedern desselben begeht. Man theilt sie nach der verschiedenen Art, wie man die Gesinnung der Seele durch den Körper zu erkennen giebt, ein, in peccata oris s. linguae, (Matth. 5, 22. Röm. 3, 14. Jacobi 3, 2. f.), gestuum, und operis. Die äußerlichen oder körperlichen Handlungen des Menschen sind aber nur in so fern sündlich, und folglich imputabel, in so fern sie von der Seele und dem Willen des Menschen abhangen, Matth. 15, 18. — 20., sonst sind sie gar nicht Sünde zu nennen. S. Num. 2. in diesem Paragraphen. Daher nennt Christus das Herz des Menschen das Behältniß (θησαυρος) des Guten und Bösen, wo gute und böse Handlungen verborgen liegen und vorbereitet werden, ehe sie sich äußerlich zeigen. Matth. 12, 34. 35. vergl. Marc. 7, 21. Der Körper ist bloß Werkzeug und Unterthan der den Befehlen der Seele gehorcht. Hieraus erhellt, daß es falsch ist, wenn man die innern Sünden für geringer und für weniger strafbar hält, als die äußern, wie gewöhnlich geschieht. Das Vorurtheil kommt aber daher, weil die innern Sünden andern Menschen verborgen bleiben, und also auch unter Menschen nicht gestraft werden können. Man täuscht sich also hier, indem man sich das Verhältniß der Menschen gegen Gott hier ungefähr eben so denkt, wie der Menschen gegen einander, sonderlich der Unterthanen gegen ihre menschlichen Obern, wo Gedanken allerdings straffrey sind.

ıd, (ſo lange ſie Gedanken bleiben, folglich andern Menſchen ıbekannt ſind). Gott aber ſind die bloßen Gedanken des Menſchen en ſo bekannt, wie die wirklichen Handlungen, (ſ. 1 Cor. 4, 5. und 22.), folglich kann er den Menſchen ſeiner Gedanken wegen eben wohl zur Rechenſchaft ziehen und ſtrafen, als um ſeiner äußern andlungen willen. Darum gebraucht die heilige Schrift den vielbeutenden Ausdruck von Gott καρδιογνωστης, לב חקר. Es iſt auch enbar, daß in ſehr vielen Fällen innere oder im Herzen begangene ünden vor Gott ſtrafbarer und ſchwerer ſind, als äußere. Z. B. ı Menſch beſchäftigt ſeine Phantaſie unterhaltend mit lauter ſchändhen und unzüchtigen Bildern. Der begeht innere Sünde, obeich ihm kein anderer Menſch darüber Vorwürfe machen oder ihn beaſen kann, (weil es bloß in ſeinem Herzen geſchieht). Ein anderer, rıſt keuſcher, Menſch wird einmal von ſeiner Leidenſchaft hingeriſſen, rklich Unzucht, Hurerey, Ehebruch zu begehen, und zieht ſich darch Strafe und Schande bey den Menſchen zu; jener hingegen eibt frey davon. Beide haben geſündigt. Aber welche von dieſen den Verſündigungen wird wohl nach Gottes Urtheil die ſchwerſte ı d ſtrafbarſte ſeyn? jene innere, oder dieſe äußere? Die Entcheidung iſt hier ſehr leicht; und wenn wir Menſchen Herzenskündic wären, wie Gott, der Allwiſſende, ſo würden wir alle hier eben entſcheiden. Daher ſagt Jeſus, Matth. 5, 28., wer eine Frau ſehe, um ihrer unzüchtig zu begehren, der habe ſchon in ſeim Herzen mit ihr die Ehe gebrochen. Auf gleiche Art urtheilte ato richtig, (nach Gellius XI, 18. am Ende): furtum fine ıa quoque attrectatione fieri poſſe, ſola mente atque ıimo, ut furtum fiat, adnitente.

§. 83.

Über einige andere Eintheilungen der Sünden; und über Theilnehmungsſünden.

I. Man hat außer den §. 82. angeführten Eintheilungen der ünde noch viele andere, die aber theils nicht genau und philoophiſch richtig ſind, theils auch darum weniger erheblich ſind, eil ſie in der Lehre ſelbſt nichts aufklären und nur einige zufällige erkmale einzelner Gattungen von Sünden angeben. Einige derſben können ſogar ſehr gemißbraucht werden. Verſchiedene derſelı muß man hiſtoriſch kennen, da ſie bey den Scholaſtikern und ch neuern Theologen oft vorkommen. Dahin gehört:

1) Die Eintheilung in Rückſicht auf das Objekt des Geſetzes, ogegen geſündigt wird, in Sünden gegen Gott, gegen andeMenſchen, (gegen den Nächſten,) und gegen ſich ſelbſt,

in der Schrift einige Mal der Ausdruck: gen Himmel
on gewiſſen Sünden gebraucht wird, ſo hat man davon
nen, die Sünden in peccata clamantia und non-
einzutheilen. Die Stellen ſind: 1 Moſ. 4, 10. C. 18,
3, 7. Jac. 5, 4. vergl. auch Jeſ. 22, 14. Die in
erwähnten Sünden hat man in das Diſtichon zuſam-

nitat ad coelum vox ſanguinis et Sodomorum,
oppreſſorum, merces detenta laborum."

das gen Himmel ſchreyen gar kein beſtimm-
n gewiſſer einzelner Sünden in der Bibel, und es
it mehrern geſagt werden. Es kommt bloß auf die
Es iſt Proſopopöie, und wird von großen und
rechen gebraucht die ſchreckliche Folgen haben, die
Erden nicht bey...ft werden, entweder weil ſie un-
n, oder weil ſie wegen großer Sittenverderbniß nicht
erkannt werden. Von dieſen ſagt der Hebräer: ſie
Gott, oder fordern Gott zur Rache auf, d. i. ſie
t beſonders hart beſtraft, ob ſie gleich von Menſchen
erden. Dahin gehört z. B. auch der Meineid, von
20, 7. ausdrücklich heißt, daß Gott ſich vorbehalten
ſtrafen, wiewohl nie der Ausdruck: gen Himmel
on gebraucht wird in der heiligen Schrift. Im
Hebr. 12, 24. von Chriſti Blut geſagt: „es
Abels Blut", d. i. es fordert Gott zum Wohlthun
Sünde auf, oder, es hat die Folge, daß Gott dies
bels Blut Gott aufforderte, zu ſtrafen, d. i. die
Gott den Mörder ſtrafte. Hieher gehört auch
men über ſich (auf-

ist eine gewöhnliche, aber nichts weniger als genaue und richt
Eintheilung. Denn das Objekt von jeder Sünde, (wenn man
das Formale derselben sieht,) ist Gott. Die Verbindlichkeit n
lich gegen alle Gesetze ist von Ihm allein herzuleiten, von
dem Oberherrn und Gesetzgeber. Ferner: jeder, der eine Sü
begeht, begeht sie allemal zugleich gegen sich selbst, sie
übrigens von welcher Art sie wolle. Denn er schadet sich selbst
mer am meisten dadurch.

Anm. Es kann auch hier die Eintheilung mit berührt werden, die
schon bey Scholastikern findet: in peccata philosophica, (gegen Na
gesetze), und theologica, (gegen die geoffenbarten). Aber es lassen
keine Kennzeichen angeben, woran beide Arten der Versündigung
schieden werden könnten, und ihre Schuld und Strafwürdigkeit muß
wendig gleich seyn, da Gott so gut Urheber der Naturgesetze als de
offenbarten ist. Von dem groben Mißbrauch, den einige Jesuiten
dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts von dieser Eintheilung gem
haben, ist in der Kirchengeschichte und theologischen Moral die Rede.

2) In Rücksicht auf die größere oder geringere Verschuld
und Strafbarkeit, in mortalia s. non-venialia (unve
liche) und venialia, Todsünden und Erlaßsünden. D
Ausdruck Todsünde ist aus 1 Joh. 5, 16. genommen, wo er
etwas ganz anderes bedeutet, als was man hier versteht; nä
wahrscheinlich Bestrafung mit dem Tode in menschlichen Gerich
ein Todeswürdiges Verbrechen. Hier aber wird der
druck Todsünde in dem hebräischartigen Sprachgebrauche ge
men, daß er Sünden anzeigt, die Tod, d. i. göttliche Strafen,
sich ziehen, wie Joh. 8, 21. 24. (ἀποθανεισθε ἐν ταις ἁμαρ
ὑμων). Der Ausdruck peccatum veniale findet sich auch
bey Augustin. Es erklären sich aber die Theologen verschieden
den Begriff dieser Eintheilung; und es ist sonderlich zwischen
römischen und protestantischen darüber viel Streit gewesen. W
man diesen Ausdruck in einem der Bibellehre gemäßen Sinne vers
will, so muß man sich so darüber erklären: Alle und jede Sü
verdienen, als solche, Strafe, (θανατου ἀποκνει, Jac. 1, 1
auch die kleinsten bleiben nicht ungestraft. Der Fromme sündigt
entweder gar nicht, oder er verdient, wenn er gesündigt
Strafe, (den Tod). Aber wenn jemand aus Unwissenheit, Un
sichtigkeit, menschlicher Schwachheit oder Uebereilung gesündigt
so kann er Vergebung dieser Sünden (veniam) hoffen, weil e
nicht mit Vorsatz beging, (s. §. 82.). Die übrigen schweren Sü
bleiben immer strafwürdig; aber denen, die sie bereuen und sich
Herzen bessern, verzeiht Gott, nach der Lehre der Schrift, um
Glaubens an Christum willen, und der Christ weiß, daß ihm s
Sünden, um des Glaubens an Christum willen, wirklich erla
werden. S. Röm. 8, 1. (οὐδεν κατακριμα) und 1 Joh. 1, 9. ver
mit Cap. 2, 1. und Ps. 103, 8. — 18.

3) Da in der Schrift einige Mal der Ausdruck: gen Himmel schreyen, von gewissen Sünden gebraucht wird, so hat man davon Anlaß genommen, die Sünden in peccata clamantia und non-clamantia einzutheilen. Die Stellen sind: 1 Mos. 4, 10. C. 18, 20. 2 Mos. 3, 7. Jac. 5, 4. vergl. auch Jes. 22, 14. Die in diesen Stellen erwähnten Sünden hat man in das Distichon zusammengestellt:

„Clamitat ad coelum vox sanguinis et Sodomorum,
Vox oppressorum, merces detenta laborum."

Es ist aber das gen Himmel schreyen gar kein bestimmtes Kennzeichen gewisser einzelner Sünden in der Bibel, und es kann von weit mehrern gesagt werden. Es kommt bloß auf die Umstände an. Es ist Prosopopöie, und wird von großen und schweren Verbrechen gebraucht, die schreckliche Folgen haben, die aber doch auf Erden nicht bestraft werden, entweder weil sie unbekannt bleiben, oder weil sie wegen großer Sittenverderbniß nicht für Sünde anerkannt werden. Von diesen sagt der Hebräer: sie schreyen zu Gott, oder fordern Gott zur Rache auf, d. i. sie werden von Gott besonders hart bestraft, ob sie gleich von Menschen nicht geachtet werden. Dahin gehört z. B. auch der Meineid, von dem es 2 Mos. 20, 7. ausdrücklich heißt, daß Gott sich vorbehalten habe, ihn zu bestrafen, wiewohl nie der Ausdruck: gen Himmel schreyen, davon gebraucht wird in der heiligen Schrift. Im Gegensatze wird Hebr. 12, 24. von Christi Blut gesagt: „es redet besser, als Abels Blut", d. i. es fordert Gott zum Wohlthun und Vergeben der Sünde auf, oder, es hat die Folge, daß Gott dies thut, statt daß Abels Blut Gott aufforderte, zu strafen, d. i. die Folge hatte, daß Gott den Mörder strafte. Hieher gehört auch Klagl. Jer. 35, 18. f. „Die Thränen der Wittwen schreyen über sich (aufwärts, himmelan) wider den, der sie herauspreßt."

II. Von der Theilnehmung an fremden Sünden, (societas peccati alieni), oder den peccatis participationis, Theilnehmungssünden. Den Ausdruck gebraucht Paulus schon 1 Tim. 5, 22. (κοινωνειν ἁμαρτιαις ἀλλοτριαις). — Theilnehmungssünde findet dann statt bey jemanden, wenn die gesetzwidrige Handlung nicht unmittelbar (von ihm selbst) begangen, sondern mittelbar gewirkt wird, oder, welches einerley ist, wenn sie von ihm veranlaßt oder von ihm etwas dazu beygetragen wird. Es gehört also zu den Theilnehmungssünden alles das, wodurch ich meinem Nebenmenschen Gelegenheit, Reizung und Anlaß zur Versündigung gebe. Ich versündige mich dadurch mehr oder weniger, je nachdem ich diese Sünden eines andern, die daraus entstehen konnten, mehr oder weniger a) vor-

her-

iſt eine gewöhnliche, aber nichts weniger als
Eintheilung. Denn das Objekt von jeder Sü
das Formale derſelben ſieht,) iſt Gott. Die
lich gegen alle Geſetze iſt von Ihm allein h
dem Oberherrn und Geſetzgeber. Ferner: i
begeht, begeht ſie allemal zugleich gegen
übrigens von welcher Art ſie wolle. Denn
mer am meiſten dadurch.

Anm. Es kann auch hier die Eintheilung m
ſchon bey Scholaſtikern findet: in peccata phil
geſetze), und theologica, (gegen die geoffen
keine Kennzeichen angeben, woran beide Art
ſchieden werden könnten, und ihre Schuld un
wendig gleich ſeyn, da Gott ſo gut Urheber
offenbarten iſt. Von dem groben Mißbrauch
dem Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts vo
haben, iſt in der Kirchengeſchichte und theolo

2) In Rückſicht auf die größere o
und Strafbarkeit, in mortalia (l. n
liche) und venialia, Todſünden u
Ausdruck Todſünde iſt aus 1 Joh. 5,
etwas ganz anderes bedeutet, als was
wahrſcheinlich Beſtrafung mit dem Tode
ein Todeswürdiges Verbrechen.
druck Todſünde in dem hebräiſchartige
men, daß er Sünden anzeigt, die Tod, d
ſich ziehen, wie Joh. 8, 21. 24. (ἁμαρ
τήματι). Der Ausdruck peccatum veni
bey Auguſtin. Es erklären ſich aber die
den Begriff dieſer Eintheilung; und es i
römiſchen und proteſtantiſchen darüber vi
man dieſen Ausdruck in einem der Bibel lehre
will, ſo muß man ſich ſo darüber erklären
verdienen, als ſolche, Strafe, (θανάτου
auch die kleinſten bleiben nicht ungeſtraft.
entweder gar nicht, oder er verdient,
Strafe, (den Tod). Aber wenn jemand a
ſichtigkeit, menſchlicher Schwachheit oder Ue
ſo kann er Vergebung dieſer Sünden (ver
nicht mit Vorſatz beging, (ſ. §. 82.). Die
bleiben immer ſtrafwürdig; aber denen,
Herzen beſſern, verzeiht Gott, nach der
Glaubens an Chriſtum willen, und der Ch
Sünden, um des Glaubens an Chriſtum
werden. S. Röm. 8, 1. (οὐδὲν κατάκριμα)
mit Cap. 2, 1. und Pſ. 103, 8. — 18.

ist eine gewöhnliche, aber nichts weniger als
Eintheilung. Denn das Objekt von jeder Sün
das Formale derselben sieht,) ist Gott. Die
lich gegen alle Gesetze ist von Ihm allein he
dem Oberherrn und Gesetzgeber. Ferner: jed
begeht, begeht sie allemal zugleich gegen
übrigens von welcher Art sie wolle. Denn er
mer am meisten dadurch.

Anm. Es kann auch hier die Eintheilung mit
schon bey Scholastikern findet: in peccata philo
gesetze), und theologica, (gegen die geoffenba
keine Kennzeichen angeben, woran beide Arten
schieden werden könnten, und ihre Schuld und
wendig gleich seyn, da Gott so gut Urheber d
offenbarten ist. Von dem groben Mißbrauch,
dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts von
haben, ist in der Kirchengeschichte und theologi

2) In Rücksicht auf die größere od
und Strafbarkeit, in mortalia (l. no
liche) und venialia, Todsünden und
Ausdruck Todsünde ist aus 1 Joh. 5, 1
etwas ganz anderes bedeutet, als was m
wahrscheinlich Bestrafung mit dem Tode
ein Todeswürdiges Verbrechen.
druck Todsünde in dem hebräischartige
men, daß er Sünden anzeigt, die Tod, d
sich ziehen, wie Joh. 8, 21. 24. (ἀπο
ὑμων). Der Ausdruck peccatum ven
bey Augustin. Es erklären sich aber die
den Begriff dieser Eintheilung; und es
römischen und protestantischen darüber
man diesen Ausdruck in einem der Bibelle
will, so muß man sich so darüber erklä
verdienen, als solche, Strafe, (θανα
auch die kleinsten bleiben nicht ungestraft.
entweder gar nicht, oder er verdient
Strafe, (den Tod). Aber wenn jemand
sichtigkeit, menschlicher Schwachheit oder
so kann er Vergebung dieser Sünden (ve
nicht mit Vorsatz beging, (s. §. 82.). Die
bleiben immer strafwürdig; aber denen, d
Herzen bessern, verzeiht Gott, nach der Le
Glaubens an Christum willen, und der Chr
Sünden, um des Glaubens an Christum
werden. S. Röm. 8, 1. (οὐδεν κατακριμα) u
mit Cap. 2, 1. und Ps. 103, 8. — 18.

herſehen konnte, b) wirklich vorhergeſehen und c) gebilligt h
Dieſe Veranlaſſung kann nun einem andern Menſchen von mit
ſehr mannichfaltige Art gegeben werden, als durch Befehl, b
Rath und Vorſchub, (Joh. 18, 14. 2 Sam. 16, 21. f, durch
und Beyfall, den man einer böſen That ertheilt, durch Verh
lichung, durch Unterlaſſung des möglichſten Widerſtandes, wozu
verbunden geweſen wäre, oder der nöthigen Erinnerung, Warn
und Beſtrafung, (1 Sam. 3, 13.). Indeſſen hat der Theilneh
nicht immer gleiche Verſchuldung mit dem, der das Verbr
unmittelbar ſelbſt begangen hat; die Verſchuldung des Theilneh
kann größer, aber ſie kann auch geringer ſeyn, als die ſeinige,
können die Vergehungen beider gleich ſeyn. Dies kommt au
jedesmaligen beſondern Umſtände an; und die ganze Materie i
der Moral weiter auszuführen. Zu den Theilnehmungsſünden
hören insbeſondere die ſogenannten Aergerniſſe (ſcandala),
über gleichfalls mehr in der theologiſchen Moral. Hier nur
Wenige. Σκανδαλον (שׂוּם) iſt nach dem Sprachgebrauch der
den a) eigentlich alles das, wodurch jemand zum Falle geb
wird, (Falle, Fallſtrick); hernach b) wodurch ihm geſchadet
z. B. Nachſtellungen; und endlich c) wird es im moraliſchen S
nicht nur von jeder wiſſentlichen oder vorſetzlichen Verführ
eines andern zur Verſündigung gebraucht, ſondern auch von
dem, wodurch man jemanden Anlaß oder Gelegenheit zur S
giebt, ſelbſt dann, wenn es auf entferntere Art geſchieht, ohne
man gerade die Abſicht hat, ihn dazu zu verleiten, als durch
bloße Beyſpiel, das man ihm giebt. In den Reden Jeſu wird
bisweilen von Verführung zum Abfall vom Chriſtenthum gebra
z. B. Matth. 18, 6. Joh. 16, 1. Aber er gebraucht es auch im
tern Sinne, z. B. von der Gelegenheit zum Ungehorſam gega
Obern, die man jemanden durch ſein Betragen geben könnte, M
17, 27., und ganz allgemein: σκανδαλιζειν, Gelegenheit
einer Sünde geben, verführen, Matth. 5, 29. 30. Ein ſo
Aergerniß nun kann begangen werden durch Reden und durch
liche äußere Handlungen. Die Handlungen und Reden k
an ſich recht und unſchuldig ſeyn; wenn man aber dabey ver
ſehen kann, daß ein anderer dadurch zur Sünde verführt wer
würde, ſo iſt es Pflicht, ſich derſelben zu enthalten. Nach di
Grundſätzen urtheilt Paulus über den Genuß für verboten gehalt
Speiſen und des Götzenopferfleiſches in Gegenwart ſolcher Perſo
die ſich ein Gewiſſen darüber machen, Röm. 14, 20. — 25.
1 Cor. 8, 10. — 13.; und die in den angeführten Stellen enthal
Grundſätze ſind ſehr wichtig und der Beherzigung werth, weil
auf alle ähnliche Fälle anwendbar ſind. Die Verantwortlichkeit
Strafbarkeit des Aergerniſſes iſt in Anſehung der Perſon, die es
der That ſelbſt und der Folgen derſelben verſchieden. Je leic

die verführerische Handlung hätte können unterlassen werden, je wichtiger das Amt und der Stand des Thäters ist, je öffentlicher es geschieht, je gesetzwidriger die Handlung an und für sich selbst ist, und je größer das dadurch gestiftete Uebel ist: um desto schwerer und strafbarer ist das Aergerniß. In Rücksicht auf das Subjekt theilt man die Aergernisse ein in gegebene (data) und in genommene (accepta), welche Eintheilung aber in vieler Rücksicht unbequem ist, worüber in der theologischen Moral. Gegebene Aergernisse nennt man solche verführende Handlungen, zu deren Unterlassung man entweder an und für sich selbst, oder doch unter diesen Umständen verbunden war. Dies wäre σκανδαλιζειν τινα, (active); als Matth. 18, 6. Genommene Aergernisse aber sind solche Handlungen, die für jemanden verführerisch werden können, die entweder an und für sich gut und pflichtmäßig sind, oder doch zu den gleichgültigen gehören. Im ersten Falle kann jemand ohne alle seine Schuld Aergerniß und Anlaß zur Versündigung geben, und folglich ohne Sünde; im zweyten Falle aber ist es Pflicht, sich der Handlung zu enthalten, wie Paulus will und wir oben gesehen haben. Dies scandalum acceptum ist σκανδαλισθηναι εν τινι. S. Matth. 11, 6. und C. 13, 57., (da ist der erste Fall), und Röm. 14, 21., (da ist der zweyte Fall). Bey Beurtheilung der Theilnehmungssünden und Aergernisse wird von den Moralisten oft darin gefehlt, daß sie die Sache in der Theorie übertreiben und dadurch die Wirksamkeit ihrer Vorschrift schwächen, so wie man hingegen im gemeinen Leben und in der Praxis zu nachsichtig, leichtsinnig und nachgebend von solchen Sünden urtheilt. Um sich gegen diesen letztern Fehler, (der oft vielen Schaden stiftet,) zu verwahren, ist es rathsam, den Fall, wo es angeht, umzukehren, und sich zu erinnern, nach welchen Grundsätzen man urtheilen würde, wenn von der Theilnehmung an guten, tugendhaften und edeln Handlungen die Rede wäre; auf welche Art man da die Gründe der Zurechnung derselben mit einander vergleichen und gegen einander abwägen würde. Auf diese Weise würden manche Uebereilungen im Urtheil leichter verhütet werden.

§. 84.

Von der Lästerung des heiligen Geistes oder von der Sünde wider den heiligen Geist.

Dieser in der Theologie eingeführte Ausdruck ist nicht schriftmäßig, und er ist auch darum nicht bequem, weil er viel zu unbestimmt und allgemein ist. Denn es werden mehrere Sünden wider den heiligen Geist begangen, die aber darum noch nicht Lästerungen desselben sind. S. Apostelg. 7, 51. 1 Thess. 4, 8. Nur die Läste-

rung

rung des heiligen Geistes (βλασφημια S. λογος εἰς Πνευμα ἁγιον) ist die Sünde, von der hier die Rede ist; und dies ist auch der schriftmäßige Ausdruck davon. Die eigentlichen Hauptstellen sind: Matth. 12, 31. 32. Marc. 3, 28. — 30. Luc. 12, 10., zu welchen mehrere, (wogegen aber andere streiten,) verglichen werden wollen: Hebr. 6, 4. — 6. C. 10, 29. 1 Petr. 4, 14. Joh. 15, 22. — 24. u. a.

1) Historische Bemerkungen über die verschiedenen Meinungen der Theologen. Schon die Alten erklären sich sehr verschieden darüber, und zum Theil sehr unbestimmt und schwankend. Athanasius hat einen eignen Aufsatz darüber geschrieben, (Ep 4. ad Serapion.). Er führt darin unter anderm des Origenes Meinung an: „es wären alle nach der Taufe begangene Verbrechen“. In seinen noch vorhandenen Schriften aber setzt Origenes die Sünde wider den heiligen Geist in Läugnung der Gottheit Christi, vermöge welcher er Wunder, (Werke des heiligen Geistes,) gethan habe. Eben so Theognostus von Alexandria, Hilarius und Ambrosius, (obgleich letzterer sich auch sonst anders erklärt). Der Pastor des Hermas wird sie in die Gotteslästerung überhaupt gesetzt.

Seit dem vierten Jahrhundert haben indessen zwey Erklärungen den meisten Beyfall gefunden; und obgleich beide sehr verschieden modificirt wurden, so kann man doch die mehresten verschiedenen Behauptungen unter eine von diesen beiden Hauptklassen bringen. (1.) Die Erklärung des Chrysostomus, (Homil. 42. in Matth.) die auch Hieronymus hat, (Comm. in Matth. 12.). Sie besteht darin, wenn jemand Wunder, die Jesus durch Beystand des heiligen Geistes that, für Wirkungen eines bösen Geistes ausgebe. (2.) Die andere des Augustin. Zwar ist er nicht immer ganz einig mit sich selbst, was für eine Gattung von Verbrechen er eigentlich für die Sünde wider den heiligen Geist halten solle; aber als Hauptcharakter giebt er die bis ans Ende des Lebens beharrliche Unbußfertigkeit des Sünders an, und daraus erklärt er es, warum sie nicht vergeben werde. Einer von diesen Erklärungen folgen in der Hauptsache wenigstens, die meisten Theologen in der occidentalischen Kirche. Die Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts kamen aus Augustin's Schule, und theilten auch hierin seine Ansicht. Daher war bey den lutherischen Theologen des sechzehnten, siebzehnten und eines Theils des achtzehnten Jahrhunderts folgende Beschreibung dieser Sünde die üblichste: „wenn jemand die christliche Lehre als eine göttliche erkannt und ihr wirklich im Herzen Beyfall gegeben habe, sie aber gegen seine eigne Ueberzeugung läugne, feindselig bestreite und lästere, und bey dieser vorsetzlichen Verachtung aller Heilsmittel, wodurch der heilige Geist

an

auf sein Herz wirke, bis ans Lebensende beharre.“ Allein man hat dabey mehrere Schwierigkeiten gefunden, als: a) Es sey in einen Stellen der Schrift offenbar nicht von den operationibus Spiritus sancti ordinariis, sondern extraordinariis die Rede. b) Jede Sünde, bey der man bis ans Lebensende beharre, ziehe Verdammniß nach sich. Dies wäre also für sich allein genommen kein unterscheidendes Merkmal dieser Sünde. Daher geben andere Theologen der Meinung des Chrysostomus und Hieronymus Beyfall. So die meisten Arminianischen Theologen; hernach die englischen, (als Tillotson, Stackhouse, u. a.). Diesen folgten dann die meisten deutschen lutherischen Theologen des achtzehnten Jahrhunderts, nachdem Pfaff, Schubert, Baumgarten u. a. jenen beygetreten waren. [S. über die Meinungen hievon unter den Theologen der römischen Kirche besonders: Mart. Gerbert, De peccato in Sp. S., S. Blasii 1766; und Hirt's Schrift, (wo die Meinungen der lutherischen Theologen sorgfältig gesammelt sind): De logomachiis circa doctrinam de Spiritu sancto obviis, steht in seinen Variis sacris, Witt. 1776. Von den übrigen unzähligen Schriften, als von Feuerborn, Musäus, Schubert, Zellner, Hauber, Flatt, (eine Preisschrift 1770), Buchwitz, Semler, (1768, nur unter seinem Vorsitz), Sponsel, u. a., s. Nösselt's Bücherkenntniß.]

2) Erklärung derselben, nach Anleitung jener Hauptstellen des neuen Testaments. — Die Pharisäer und Schriftgelehrten schrieben die Wunder, die Jesus zur Beglaubigung und Bestätigung seiner göttlichen Sendung that, dem Teufel zu, in der bösen Absicht, Jesum dadurch dem Volke, bey dem seine Wunder großen Eindruck gemacht hatten, als einen Zauberer, der mit dem Teufel im Einverständniß stehe, verdächtig zu machen. Diese boshafte Verleumdung veranlaßte Jesum zu dem Ausspruch von der Unverzeihlichkeit der Lästerung des heiligen Geistes, nach Marcus ausdrücklicher Anzeige, Cap. 3, 30. Zur Erläuterung dieser Rede Jesu: a) *Βλασφημια*, jede Lästerung oder Schmähung, die auf jemandes Verkleinerung oder Herabwürdigung abzielt, sowohl gegen Gott, als auch gegen erschaffene Wesen, Engel und Menschen, 2 Petr. 2, 10. 11. Marc. 7, 22. Hier im weitesten Sinne, so daß es beides umfaßt. (Unpassend übersetzt Luther, Marc. 3, 28., Gotteslästerung.) Also sagt Christus: „Alle andere Sünden und selbst Lästerungen (gegen Gott und Menschen) können den Menschen vergeben werden, (wenn sie nämlich in der vorgeschriebenen Ordnung Vergebung suchen); nur bey der einen Sünde, die durch Lästerung des heiligen Geistes begangen wird, ist keine Vergebung zu erwarten. Sie ist die schwerste Versündigung unter allen.“ b) Der Aus-

Ausdruck Menſchenſohn wird zwar vom ganzen Meſſias (ανθρωπος) gebraucht, aber er iſt doch von der Niedrigkeit ſeiner Natur hergenommen und bezieht ſich auf ſeine Menſchheit zunächſt. Die Zeitgenoſſen Jeſu ſtießen ſich vornehmlich an die Niedrigkeit des Menſchenſohns, die ihren Erwartungen vom Meſſias ſo ganz entgegen war. (Matth. 11, 6. 1 Cor. 1, 23.). Eine gegen den Meſſias ausgeſtoßene Läſterung war zwar immer eine ſchwere Verſündigung; aber da bey dem unwiſſenden und irre geleiteten großen Haufen der Grad der Verſchuldung ſo groß nicht war, als bey ſeinen Verführern, ſo war für ihn noch Hoffnung zur Vergebung. Er gehörte unter die, die nicht wußten, was ſie thaten, Luc. 23, 34. c) Anders war dies alles bey den Phariſäern. Dieſe läſterten den heiligen Geiſt, indem ſie nämlich überzeugt waren, daß der heilige Geiſt in Chriſto und durch Chriſtum wirke, und ihn doch läugneten und ſeiner Wirkung ſpotteten. Nämlich die Unterſtützung und Leitung des Menſchenſohns wird ſtets dem heiligen Geiſt zugeſchrieben, von Chriſto und den Apoſteln. S. Matth. 3, 16. Joh. 3, 34. Apoſtelg. 10, 38. Es iſt aber hier nicht von der perſönlichen Würde des heiligen Geiſtes als Gott die Rede, die Chriſtus ſagen wollte, die Verſündigung gegen die eine göttliche Perſon ſey ſchwerer, als gegen eine andere, (wovon kein Grund abzuſehen iſt); oder daß er den heiligen Geiſt über ſich ſelbſt und den Vater erheben wollte, denn nach ſeiner Lehre ſind ſie einander der Würde nach gleich: ſondern es iſt von den Wirkungen des heiligen Geiſtes und der Offenbarung, (die ſich an Chriſto ſo deutlich zeigte,) die Rede. Denn die Wirkung Gottes und des Teufels werden einander entgegengeſetzt, und bey Marc. 3, 29. πνευμα ἁγιον und πνευμα ἀκαθαρτον, und was Matth. 12, 28. heißt durch Gottes Geiſt Teufel austreiben, das heißt Luc. 11, 20. durch Gottes Finger. Die hier beſchriebene Verſündigung heißt mithin darum Läſterung des heiligen Geiſtes, weil ſie gegen diejenigen göttlichen Wirkungen begangen wurde, die dem heiligen Geiſte beſonders, (als opus oeconomicum,) zugeſchrieben werden. Aber es folgt nicht, daß die perſönliche Würde des heiligen Geiſtes größer ſey, als die des Vaters und Sohnes. Die Phariſäer alſo begingen die Sünde wider den heiligen Geiſt, indem ſie die Thaten Jeſu, die er zur Beglaubigung ſeiner göttlichen Sendung that, von denen ſie im Herzen überzeugt waren, daß ſie von Gott gewirkte Wunder wären, wider ihre Ueberzeugung nicht nur beharrlich läugneten, ſondern auch für Betrug und Wirkung eines böſen Geiſtes, mit dem Jeſus im Bündniß ſtehe, ausgaben, um dadurch ihn und ſeine Lehre verdächtig zu machen. Dies war in der That in der Lage, worin die Phariſäer waren, ein ſehr hoher Grad von Bosheit, und wirkliche Gotteslästerung, eine vorſetzliche und überlegte Gotteslästerung, die ſie auch nicht zu bereuen

und

und zurückzunehmen Willens waren. Hiebey entsteht nun noch eine doppelte Frage: (1.) Kann die Sünde wider den heiligen Geist auch jetzt noch begangen werden? Die Augustin's Meinung annehmen, behaupten es gewöhnlich. Unter den Theologen aber, die jene Hauptstellen auf die Art erklären, wie Chrysostomus und Hieronymus, sind die Meinungen hierüber verschieden. a) Einige bejahen es. Sie meinen, wer Christi Wunder läugne, darüber spotte, sie für Blendwerk und Betrug ausgebe, oder für Zauberkünste, der begehe auch noch jetzt diese Sünde, obgleich, (wie sie mehrentheils bescheiden hinzusetzen,) kein Mensch in einzelnen Fällen sich herausnehmen dürfe, zu entscheiden, ob sie ein anderer begangen habe. b) Dagegen aber erinnerten schon ehedem mehrere Arminianische Theologen, (als Limborch,) daß nicht solche, sondern nur Augenzeugen dieser Wunder, wie die Pharisäer waren, hieher gerechnet werden könnten, weil jenen gerade das vornehmste Mittel, zur vollkommenen, über allen Zweifel erhabenen Ueberzeugung zu gelangen, fehle. Sie läugneten also Begebenheiten und spotteten darüber, deren historische Richtigkeit und Glaubwürdigkeit sie bezweifelten, oder die sie für ungeschehen hielten. Hieraus folgern sie dann, daß jetzt diese Sünde nicht könne begangen werden, weil jetzt keine Wunder mehr geschehen. So auch Pfaff und hernach mehrere protestantische Theologen. Indessen c) ist doch allerdings ein Fall möglich, wo dieselbe Sünde, wie die Pharisäer sie begingen, noch jetzt begangen werden kann. Nämlich wenn jemand von der historischen Richtigkeit und Göttlichkeit der Wunder Jesu völlig überzeugt wäre in seinem Herzen, und sie dennoch ganz wider seine innere Ueberzeugung in eben der bösen Absicht, wie die Pharisäer, für Täuschung, Blendwerk und Wirkungen des Betrugs oder der Zauberey und ähnlicher bösen Künste ausgäbe. Dies wäre doch im Grunde derselbe Fall. Denn auf das bloße Selbstsehen kommt es hier doch in der That gar nicht an, sondern auf die Ueberzeugung des Menschen. Wenn diese bey einem, der nicht Augenzeuge war, eben so stark ist, wie bey einem, der sie selbst gesehen hatte, so muß nothwendig derselbe Grad der Verschuldung statt finden. Zwar wird der Fall selten eintreten, aber die Möglichkeit ist doch da. (2.) Warum behauptet Christus: diese Sünde könne nicht vergeben werden? Und was will er damit sagen? Diejenigen Theologen, die Augustin's Hypothese annehmen, verstehen es von einer wirklichen Unmöglichkeit, im eigentlichen und philosophischen Sinne, und leiten sie aus der Natur und Beschaffenheit der Sünde selbst her, (weil sie nämlich bis ans Lebensende fortgesetzt werde,) wovon schon oben. Die der andern Erklärung folgen, sind verschiedener Meinung darüber. Einige nehmen es von einer wirklichen Unmöglichkeit, wollen sich aber auf die Gründe, warum? gar nicht einlassen. Andere behaupten: es solle nur so viel sagen:

sie

ſie werde ſehr ſchwer vergeben. So die meiſten Theologen der römiſchen Kirche, die dieſe Erklärung annehmen, mehrere Arminianiſche Theologen und Ausleger, auch Heumann, Pfaff, und andere Proteſtanten. Sie theilen ſich aber wieder in ihren Meinungen, indem einige annehmen, Jeſus rede bedingungsweiſe, nämlich wenn ein ſolcher nicht Buße thue; andere aber halten es für einen affektvollen Ausdruck, der hyperboliſch ſtehe, und nicht im ſtrengen Sinne zu nehmen ſey. [S. Koppe, Progr. Quo ſenſu peccatum in Spiritum ſanctum venia a Chriſto negata ſuerit, Gott. 1781.] Beurtheilung dieſer Frage. Die Worte Jeſu ſind: οὐκ ἀφεθήσεται εἰς τὸν αἰῶνα, — οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι (d. i. weder jetzt noch künftig, nun und nimmermehr nicht; nach dem Sprachgebrauch der Juden); ἔνοχος ἔσται αἰωνίου κρίσεως, oder nach einer andern Lesart ἁμαρτίας, (er macht ſich einer ewig unverzeihlichen Sünde ſchuldig, wofür er Höllenſtrafen zu leiden hat). Die Meinung kann nicht ſeyn, daß Gott eine ſolche Sünde überhaupt gar nicht vergeben könne. Denn ein Menſch, der ſich ſo ſchwer verſündigt hat, kann ſie ja doch bereuen, kann ſich ja doch beſſern, und dann erhält er gewiß Vergebung, ſo wie man dies ja auch von Gotteslästerung anderer Art mit Recht behauptet. Es iſt allerdings klar, daß Chriſtus hier in Eifer und gerechtem Unwillen redet; dies beweiſen alle ſeine Ausdrücke; und man iſt daher ſchon deswegen nicht berechtigt, dieſe Worte als einen ganz allgemeinen Satz anzunehmen, der auf jeden einzelnen Fall dieſer Art von uns angewendet werden könnte. Dies hat Koppe in jener Abhandlung gut gezeigt. Aber wenn Chriſtus gleich im Affekt redete, ſo folgt daraus nicht, daß er im Affekt zu weit gegangen, oder etwas behauptet habe, was nicht der Wahrheit gemäß geweſen ſey. Denn bey dem Affekt Chriſti findet nie Irrthum und Sünde ſtatt. Sondern die Sache verhält ſich eigentlich ſo: a) Die Erfahrung lehrt überhaupt, daß ein Menſch bey einem ſolchen hohen Grade der Bosheit ſelten zur Erkenntniß und Beſſerung kommt. Daher auch Pauli von ähnlichen Frevlern ſagt: ἀδύνατον ἐστι u. ſ. w., Hebr. 6, 4. — 6. S. andere, im Anfang des Paragraphen citirte Stellen. b) Chriſtus aber war als Herzenskündiger auf das feſteſte überzeugt, daß dieſe Leute jene vorſetzliche und überlegte Gotteslästerung nie bereuen und zurücknehmen, ſondern dabey beharren würden. Daher redet er ſo beſtimmt davon, als der, der wohl wußte, was im Menſchen war, und nicht bedurfte, daß ihn jemand darüber belehrte, Joh. 2, 25. C. 16, 30. So vereinigen ſich alſo Auguſtin's und Chryſoſtomus Theorie gewiſſermaßen von ſelbſt in dieſem Punkte; und es erhellt auch zugleich, warum Chriſtus ſo entſcheidend hier urtheilt und warum wir dies nicht können in ſolchen Fällen.

§. 85.

§. 85.

Von dem Zustande, in welchen die Menschen durch die Begehung der Sünde versetzt werden, und den verschiedenen Gattungen und Benennungen desselben.

I. Von dem Zustande der Sünder in Rücksicht auf ihr verschiedenes Verhalten und ihre Gemüthsbeschaffenheit. Diejenigen, in deren Herzen die bösen Begierden nicht mehr herrschen, sondern vielmehr gute Begierden und ein auf das sittlich Gute gerichteter Sinn, nennt man Rechtschaffene, Tugendhafte (probos, honestos); diejenigen aber, bey denen dies so ist um Gottes Willen, d. h. aus Gehorsam gegen den erkannten Willen und Befehl Gottes, und aus dankbarer Liebe gegen Gott, nennt man Fromme (pios), Religiöse; wiewohl dieser Unterschied nicht immer im gewöhnlichen Redegebrauche beobachtet wird. Letzteres ist ganz nach den Vorschriften des Christenthums. Man findet den kurzen Inbegriff der christlichen Lehre hierüber im ersten Briefe des Johannes. — Die Bibel, auch das alte Testament, kennt überhaupt keine andere Tugend oder Heiligung, als religiöse Tugend, (die aus religiösen Motiven geübt wird); nur diese hat nach ihr wahren Werth bey Gott. In der Bibel werden von solchen religiös Tugendhaften die Wörter: צַדִּיקִים, יְשָׁרִים, עֲנָוִים, חֲסִידִים, δικαιοι, ἁγιοι, πραεις, εὐσεβεις, δουλοι θεου, u. dergl., gebraucht; der Gegensatz: ἀσεβης, ἄθεος, u. s. w. Wer über seinen bösen Begierden gemäß handelt, und darin eine Fertigkeit erlangt, der heißt in der Schrift Knecht oder Sklave der Sünde, und es wird von ihm gesagt: er lebe der Sünde, er diene, er gehorche ihr, er sey verkauft unter die Sünde, die herrsche über ihn. S. Ps. 19, 14. Röm. 6, 1. 2. 6. 12. 16. 20. 7, 7, 14. 24. C. 14, 24. Joh. 8, 34. f. 2 Petr. 2, 19. Nur der, der in den Stand gesetzt ist, seine Begierden zu beherrschen, und seine Sinnlichkeit der durch die göttliche Belehrung erleuchteten Vernunft zu unterwerfen, ist ein freyer Mensch, (s. die angeführte Stelle aus dem Johannes); wer dies nicht kann, ist Sklave der Sünde. — Aber nicht bey allen, die der Sünde ergeben sind, ist der Gemüthszustand gleich. Jeder Lasterhafte ist in seiner Art Knecht der Sünde, aber nicht alle Lasterhafte sind es auf einerley Art. Im Allgemeinen lassen sich hier drey Hauptgattungen unterscheiden: 1) Einige nehmen den Schein der Tugend und Frömmigkeit an; ja sie geben sogar ihren Verbrechen die äußere Gestalt der Tugend und Frömmigkeit, um die mit der Tugend und Frömmigkeit verbundenen Vortheile zu erlangen. Dies sind die Heuchler (hypocritae), und ihr Laster: ὑποκρισις, שֶׁקֶר, כָּזָב, מִרְמָה; und der Gegensatz: אֱמֶת, אֱמוּנָה, ἀληθεια, Aufrichtigkeit. Es ist dies eins der schändlichsten, schwer-

ſie werde ſehr ſchwer vergeben. So die meiſten Theologen der römiſchen Kirche, die dieſe Erklärung annehmen, mehrere Arminianiſche Theologen und Ausleger, auch Heumann, Pfaff, und andere Proteſtanten. Sie theilen ſich aber wieder in ihren Meinungen, indem einige annehmen, Jeſus rede bedingungsweiſe, nämlich wenn ein ſolcher nicht Buße thue; andere aber halten es für einen affektvollen Ausdruck, der hyperboliſch ſtehe, und nicht im ſtrengen Sinne zu nehmen ſey. [S. Koppe, Progr. Quo ſenſu peccatum in Spiritum ſanctum venia a Chriſto negata ſuerit, Gott. 1781.] Beurtheilung dieſer Frage. Die Worte Jeſu ſind: οὐκ ἀφεθήσεται εἰς τὸν αἰῶνα, — οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι (d. i. weder jetzt noch künftig, nun und nimmermehr nicht; nach dem Sprachgebrauch der Juden); ἔνοχος ἔσται αἰωνίου κρίσεως, oder nach einer andern Lesart ἁμαρτίας, (er macht ſich einer ewig unverzeihlichen Sünde ſchuldig, wofür er Höllenſtrafen zu leiden hat). Die Meinung kann nicht ſeyn, daß Gott eine ſolche Sünde überhaupt gar nicht vergeben könne. Denn ein Menſch, der ſich ſo ſchwer verſündigt hat, kann ſie ja doch bereuen, kann ſich ja doch beſſern, und dann erhält er gewiß Vergebung, ſo wie man dies ja auch von Gotteslästerung anderer Art mit Recht behauptet. Es iſt allerdings klar, daß Chriſtus hier in Eifer und gerechtem Unwillen redet; dies beweiſen alle ſeine Ausdrücke; und man iſt daher ſchon deswegen nicht berechtigt, dieſe Worte als einen ganz allgemeinen Satz anzunehmen, der auf jeden einzelnen Fall dieſer Art von uns angewendet werden könnte. Dies hat Koppe in jener Abhandlung gut gezeigt. Aber wenn Chriſtus gleich im Affekt redet, ſo folgt daraus nicht, daß er im Affekt zu weit gegangen, oder etwas behauptet habe, was nicht der Wahrheit gemäß geweſen ſey. Denn bey dem Affekt Chriſti findet nie Irrthum und Sünde ſtatt. Sondern die Sache verhält ſich eigentlich ſo: a) Die Erfahrung lehrt überhaupt, daß ein Menſch bey einem ſolchen hohen Grade der Bosheit ſelten zur Erkenntniß und Beſſerung kommt. Daher auch Paulus von ähnlichen Frevlern ſagt: ἀδύνατον ἐστι u. ſ. w., Hebr. 6, 4. — 6. S. andere, im Anfang des Paragraphen citirte Stellen. b) Chriſtus aber war als Herzenskündiger auf das feſteſte überzeugt, daß dieſe Leute jene vorſetzliche und überlegte Gotteslästerung nie bereuen und zurücknehmen, ſondern dabey beharren würden. Daher redet er ſo beſtimmt davon, als der, der wohl wußte, was im Menſchen war, und nicht bedurfte, daß ihn jemand darüber belehrte, Joh. 2, 25. C. 16, 30. So vereinigen ſich alſo Auguſtin's und Chryſoſtomus Theorie gewiſſermaßen von ſelbſt in dieſem Punkte; und es erhellt auch zugleich, warum Chriſtus ſo entſcheidend hier urtheilt und warum wir dies nicht können in ſolchen Fällen.

§. 85.

§. 85.

Von dem Zustande, in welchen die Menschen durch die Begehung der Sünde versetzt werden, und den verschiedenen Gattungen und Benennungen desselben.

I. Von dem Zustande der Sünder in Rücksicht auf ihr verschiedenes Verhalten und ihre Gemüthsbeschaffenheit. Diejenigen, in deren Herzen die bösen Begierden nicht mehr herrschen, sondern vielmehr gute Begierden und ein auf das sittlich Gute gerichteter Sinn, nennt man Rechtschaffene, Tugendhafte (probos, honestos); diejenigen aber, bey denen dies so ist um Gottes willen, d. h. aus Gehorsam gegen den erkannten Willen und Befehl Gottes, und aus dankbarer Liebe gegen Gott, nennt man Fromme (pios), Religiöse; wiewohl dieser Unterschied nicht immer im gewöhnlichen Redegebrauche beobachtet wird. Letzteres ist ganz nach den Vorschriften des Christenthums. Man findet den kurzen Inbegriff der christlichen Lehre hierüber im ersten Briefe des Johannes. — Die Bibel, auch das alte Testament, kennt überhaupt keine andere Tugend oder Heiligung, als religiöse Tugend, (die aus religiösen Motiven geübt wird); nur diese hat nach ihr wahren Werth bey Gott. In der Bibel werden von solchen religiös Tugendhaften die Wörter: צַדִּיקִים, יְשָׁרִים, עֲנָוִים, חֲסִידִים, δικαιοι, ἁγιοι, πρᾳεις, εὐσεβεις, δουλοι θεου, u. dergl., gebraucht; der Gegensatz: ἀσεβης, ἀθεος, u. s. w. Wer aber seinen bösen Begierden gemäß handelt, und darin eine Fertigkeit erlangt, der heißt in der Schrift Knecht oder Sklave der Sünde, und es wird von ihm gesagt: er liebe der Sünde, er diene, er gehorche ihr, er sey verkauft unter die Sünde, sie herrsche über ihn. S. Ps. 19, 14. Röm. 6, 1. 2. 6. 12. 16. 20. C. 7, 14. 24. C. 14, 24. Joh. 8, 34. f. 2 Petr. 2, 19. Nur der, der in den Stand gesetzt ist, seine Begierden zu beherrschen, [illegible] Sinnlichkeit der durch die göttliche Belehrung erleuchteten [illegible] zu unterwerfen, ist ein freyer Mensch (s. die angef[illegible] aus dem Johannes); wer dies nicht [illegible] Sklave der Aber nicht bey allen, die der Sünd[illegible]nd, ist der zustand gleich. Jeder Lasterhafte [illegible]rt Knecht aber nicht alle Lasterhafte sind es a[illegible]t. Im lassen sich hier drey Hauptgattungen [illegible]: 1) E den Schein der Tugend und Frö[illegible] ja sie ihren Verbrechen die äußere Gesta[illegible] und F um die mit der Tugend und Fröm[illegible]denen erlangen. Dies sind die Heuchl[illegible], un ὑποκρισις, שֶׁקֶר, כָּזָב, תַּרְמָה; u[illegible]üß; ἀληθεια, Aufrichtigkeit. Es [illegible]ere

oder, weil sie hoffen ungestraft zu bleiben, und aus vielen
t höchst thörichten Gründen. Diesen Zustand nennt man
d der Sicherheit, d. i. Sorglosigkeit, wie secu-
teinischen, status securitatis s. libertatis car-
peil sie glauben, Freyheit zu haben, ihren sündlichen
αρξ) zu folgen). Dieser Zustand ist ein noch weit gefähr-
tand und die Besserung hält schwerer bey solchen Sündern.
ören die Stellen: Matth. 24, 38. Ephes. 4, 17. — 19.
. f. Ihr Zustand wird daher mit dem Zustand der Schla-
der Todten verglichen, Ephes. 5, 14. (Sie leben für die
d sind todt für das Gute; statt daß es umgekehrt seyn

Hievon unterscheiden die Theologen den status libertatis s.
itis spiritualis. So nennen sie den Zustand der Frommen,
ge Herzensgesinnung nach den Vorschriften des Christenthums
st, und die unter göttlichem Beystand ihre bösen Lüste beherrschen
der Vergebung ihrer Sünden gewiß sind, nach Joh. 8, 36. Röm.
, 18. Denn die wahre geistliche Freyheit (im moralischen Sinne)
rin, daß wir frey sind von der Macht und Herrschaft der Sünde
von der Strafe derselben; und dies beides verdanken wir Christo.
die Gottseligen, (im eigentlichen Verstande des Worts), d. i.
r Ueberzeugung und dem Gefühle von ihrer Begnadigung bey
g sind, d. i. innerlich und dem Herzen nach wahrhaft glücklich,
nicht gestört und gehindert werden, selbst wenn sie äußerlich noch
ücklich wären. Selig und unselig, und glückselig und
elig geht auf das Innere, das Glück der Seele oder das Un-
lben; glücklich und unglücklich mehr auf das Aeußere.

doch andere verfallen in den Stand der Verhärtung
tockung, status obdurationis s. indura-
Dieser findet dann statt, wenn jemand gegen alle, auch die
- Beweggründe zur Besserung unempfindlich und gleich-
so daß sie gar keinen Eindruck mehr auf ihn machen.
) aus der öftern Wiederholung der Sünden und aus der
erlangten Fertigkeit. Diese macht, daß die Beweg-
Unterlassung der Sünde allmählich immer schwächer
Endlich ganz ohne alle Wirkung bleiben. b) Besonders
nigen in Gefahr, in diesen Zustand zu gerathen, die ge-
stärksten und wirksamsten Beweggründe und Anreizun-
Furcht und Tugend hatten, sie aber dennoch vernach-
teten. Hier bringt es die Natur der menschlichen
diese Motive bey jeder Wiederholung der Sünde
etwas verlieren müssen, und daß zuletzt eine
agegen entsteht, wodurch endlich die Besse-
en moralisch unmöglich wird; und
statum indurationis perfectum,
Paulus Hebr. 6, 4. — 6. schildert, und
ben, aber nicht sehen; Ohren, aber
nicht

schwersten und gefährlichsten Verbrechen, dessen Abscheulichkeit und schädliche Folgen in der Moral weiter auszuführen sind. Vergl. Matth. 6. und 23. Luc. 11, 37. — 54. und 2 Tim. 3, 5. 2) Andere tragen kein Bedenken, die vom göttlichen Gesetz abweichenden Begierden und Entschließungen ihres Herzens öffentlich durch Handlungen an den Tag zu legen. Diese werden Gottlose (improbi, ἄδικοι, ἀσεβεῖς, רְשָׁעִים) schlechthin genannt, weil sie Gott und sein Gesetz nicht fürchten oder achten; im Gegensatz: Gottesfürchtige, d. i. die mit Ehrerbietung nach seinen Geboten thun. 3) Diejenigen Sünder und Gottlosen aber, die durch die Gewohnheit, zu sündigen, eine Fertigkeit darin erhalten haben, nennt man Lasterhafte (sceleratos). S. mehr zu §. 82. II. zuletzt.

Der Zustand der Uebertretung der göttlichen Gebote kann ferner betrachtet werden:

II. In Rücksicht auf die Wirkungen und Folgen, welche die Sünde bey den Menschen nach sich zieht, und auf das schmerzliche Gefühl dieser Folgen, oder die Gleichgültigkeit und Unempfindlichkeit gegen die Folgen. Die Num. I. bemerkten Gattungen von Sündern sind alle unglücklich und nach Gottes Urtheil strafbar. Aber das Gefühl ihrer eignen Gefahr und ihres Unglücks ist nicht bey allen gleich; bey einigen entsteht sogar völlige Unempfindlichkeit. In dieser Bemerkung liegt der Grund zu den folgenden bey den Theologen üblichen und in der Erfahrung sehr gegründeten Eintheilungen in verschiedene Status, (wo es sehr leicht ist, aus einem in den andern überzugehen).

1) Es sehen viele Menschen die Gesetzwidrigkeit ihrer Handlungen sehr wohl ein und den daraus entstehenden Schaden; sie fassen auch wohl oft den Vorsatz, die Sünde zu unterlassen und sich zu bessern: aber die Gewalt der bey ihnen einmal herrschend gewordenen bösen Neigungen ist so stark, daß sie sich immer wieder zur Sünde hinreißen lassen. Diese befinden sich ihrer Sünden wegen in beständiger Unruhe, Furcht und Angst. Die Theologen nennen ihren Zustand, nach der heiligen Schrift, conditionem s. statum servilem s. servitutis, Stand der Knechtschaft; und gründet sich dies auf die Stellen Joh. 8, 34. Röm. 6, 20. u. Cap. 7. Sie sind den Sklaven gleich, die entweder immer oder doch bisweilen von der Knechtschaft frey zu seyn wünschen, und auch Anstalt dazu machen, davon loszukommen, aber doch immer Sklaven bleiben.

2) Andere führen ein sündliches Leben, ohne den ernstlichen Vorsatz zu haben, sich von der Herrschaft der Sünde loszumachen. Sie achten ihre gesetzwidrigen Handlungen gar nicht, und machen sich kein Gewissen darüber, entweder aus Unwissenheit, oder aus

Leicht-

Leichtsinn, oder, weil sie hoffen ungestraft zu bleiben, und aus vielen andern, oft höchst thörichten Gründen. Diesen Zustand nennt man den Stand der Sicherheit, d. i. Sorglosigkeit, wie securus im Lateinischen, status securitatis s. libertatis carnalis, (weil sie glauben, Freyheit zu haben, ihren sündlichen Lüsten (σαρξ) zu folgen). Dieser Zustand ist ein noch weit gefährlicherer Zustand und die Besserung hält schwerer bey solchen Sündern. Dahin gehören die Stellen: Matth. 24, 38. Ephes. 4, 17. — 19. Jud. V. 4. f. Ihr Zustand wird daher mit dem Zustand der Schlafenden oder Todten verglichen, Ephes. 5, 14. (Sie leben für die Sünde und sind todt für das Gute; statt daß es umgekehrt seyn sollte.)

Anm. Hievon unterscheiden die Theologen den status libertatis s. securitatis spiritualis. So nennen sie den Zustand der Frommen, deren ganze Herzensgesinnung nach den Vorschriften des Christenthums gebessert ist, und die unter göttlichem Beystand ihre bösen Lüste beherrschen und von der Vergebung ihrer Sünden gewiß sind, nach Joh. 8, 36. Röm. 5, 1. C. 6, 18. Denn die wahre geistliche Freyheit (im moralischen Sinne) besteht darin, daß wir frey sind von der Macht und Herrschaft der Sünde und auch von der Strafe derselben; und dies beides verdanken wir Christo. Dies sind die Gottseligen, (im eigentlichen Verstande des Worts), d. i. die in der Ueberzeugung und dem Gefühle von ihrer Begnadigung bey Gott selig sind, d. i. innerlich und dem Herzen nach wahrhaft glücklich, worin sie nicht gestört und gehindert werden, selbst wenn sie äußerlich noch so unglücklich wären. Selig und unselig, und glückselig und unglückselig geht auf das Innere, das Glück der Seele oder das Unglück derselben; glücklich und unglücklich mehr auf das Aeußere.

3) Noch andere verfallen in den Stand der Verhärtung oder Verstockung, status obdurationis s. indurationis. Dieser findet dann statt, wenn jemand gegen alle, auch die wirksamsten, Beweggründe zur Besserung unempfindlich und gleichgültig wird, so daß sie gar keinen Eindruck mehr auf ihn machen. Er entsteht a) aus der öftern Wiederholung der Sünden und aus der im Sündigen erlangten Fertigkeit. Diese macht, daß die Beweggründe zur Unterlassung der Sünde allmählich immer schwächer wirken und endlich ganz ohne alle Wirkung bleiben. b) Besonders aber sind diejenigen in Gefahr, in diesen Zustand zu gerathen, die gerade die allerstärksten und wirksamsten Beweggründe und Aufreizungen zur Gottesfurcht und Tugend hatten, sie aber dennoch vernachlässigten und verachteten. Hier bringt es die Natur der menschlichen Seele mit sich, daß diese Motive bey jeder Wiederholung der Sünde von ihrer Wirksamkeit etwas verlieren müssen, und daß zuletzt eine völlige Gleichgültigkeit dagegen entsteht, wodurch endlich die Besserung eines solchen Menschen moralisch unmöglich wird; und dies nennen die Theologen statum indurationis perfectum, (gänzliche Verhärtung,) den Paulus Hebr. 6, 4. — 6. schildert, und Jes. 6, 10. „die zwar Augen haben, aber nicht sehen; Ohren, aber

nicht

nicht hören"; d. i. die gegen alle Beweggründe zur Besserung, die ihnen vorgehalten werden, und die sie gar wohl einsehen und verstehen, taub und unempfindlich sind, und die also nicht geheilt, d. i. gebessert und beseligt werden können. Vergl. Joh. 12, 40. Apostelg. 28, 26. 27. 2 Cor. 4, 4. und Cap. 3, 14., auch von Pharao, 2 Mos. 7, 13. Die Wörter und Redensarten, die in der Bibel von diesem Zustande vorkommen, sind: 1) כָּבֵד, βαρυνεσθαι, βαρυ... Sie werden a) eigentlich vom Schwerseyn und von Trägheit gebraucht; hernach b) auf die Glieder des Leibes und die Sinnenwerkzeuge übergetragen, als schwere Hände, Zungen, Ohren, wo es Trägheit derselben und Schwierigkeit im Gebrauch anzeigt, Zach. 7, 11. 1 Mos. 48, 10. u. f. Matth. 26, 43.; und endlich c) auf die Seele, wo es α) Stumpfheit des Verstandes und Schwierigkeit der Ueberzeugung bedeutet, 1 Sam. 6, 6. 2 Chron. 25, 19.; es wird aber auch β) vom Willen gebraucht, und γ) oft von Schlaffheit des Verstandes und Willens zugleich, d. h. eine Stumpfheit oder Gelähmtheit der Seele, Untüchtigkeit zum rechten Gebrauch ihrer wesentlichen Kräfte. 2) קָשָׁה, welches eigentlich schwer sey, hart seyn bedeutet, Hiph. הִקְשָׁה, σκληρυνειν, σκληρυνεσθαι. Daher: σκληροκαρδια, und von diesem Wort ist eigentlich der Ausdruck: obduratio, genommen. Mit diesem σκληρυνεσθαι wird häufig dieser Gemüthszustand ausgedrückt, als Hebr. 3, 8. 15. Röm. 2, 5., und קְשֵׁה im alten Testamente, 2 Mos. 7, 3. Ezech. 3, 7. 3) Die Wörter, die ursprünglich vom Fett gebraucht werden, bedeuten auch diesen Zustand der Unempfindlichkeit und Fühllosigkeit, als הִשְׁמִין, pingue fieri, παχυνεσθαι, Jes. 6, 10. und Matth. 13, 15., so wie auch im Lateinischen pinguis so viel als hebes, stupidus, tardus ist, z. B. ingenium pingue, (ungelehrig). Das Fett der thierischen Körper ist empfindungslos. Opfernden Nationen, die viel mit dem Schlachten der Thiere zu thun hatten, lag diese Erfahrung noch viel näher, als uns; und daher wurde dieser Sprachgebrauch bey ihnen so üblich. 4) Die Wörter, die einen tiefen Schlaf, (wo alle äußere Empfindung aufhört,) anzeigen, werden gleichfalls von diesem Zustande gebraucht, κατανυξις, Röm. 11, 8., welches bey den LXX dem תַּרְדֵּמָה entspricht. Endlich 5) eins der gewöhnlichsten Wörter davon im neuen Testamente ist πωρωσις und πωροω, πωρουσθαι, z. B. Röm. 11, 7. 25. 2 Cor. 3, 15. Marc. 6, 52. (καρδια πεπωρωμενη). Dies Wort ist eigentlich von πωρος, welches die harte, Schwielen habende Haut (z. B. in den Händen der Handwerker,) callus, bezeichnet, die ohne Empfindung ist, und daher πωρωσις uneigentlich, wie Hesychius erklärt, so viel als ἡ ἀναισθησια, gleichbedeutend mit σκληροκαρδια. Alle diese Wörter, die Herzenshärtigkeit anzeigen, werden bald vom Verstand gebraucht, (der לֵב heißt), bald vom Willen, bald von beiden zugleich. Das weiche Herz ist daher Empfänglich-

t für Gründe und Ueberzeugung, das offene Ohr der Seele. eses ist das Gegentheil: Mangel der Einsichten und Fähigkeiten, terlassener Gebrauch derselben, Trägheit.

Aber man hat bey der Lehre de statu indurationis eine große hwierigkeit gefunden, die in Folgendem besteht. Es erhellt aus dem her Bemerkten, daß der Mensch, wenn er in diesen Zustand verfällt, diglich selbst Schuld daran ist und ihn sich selbst zuzieht. S. t Anfang dieser Abtheilung. Dies sagt auch die Schrift in sehr len der angeführten Stellen deutlich. Gleichwohl finden sich meh- e biblische Stellen, worin Gott zum Urheber der Verhärtung und rhaupt der Sünden und des daher entstehenden Unglücks der nschen gemacht zu werden scheint, z. B. 2 Mos. 4, 21. (Ich will arao's Herz verhärten), Cap. 14, 17. u. f. Jes. 63, 17. Mos. 2, 30. Jos. 11, 20. Ez. 20, 25., und aus dem neuen Testa- nte Joh. 12, 40. (Τετυφλωκεν οφθαλμους αυτων και πεπωρωκε διαν), Röm. 9, 18. auch Cap. 1, 24. (übergiebt sie ihren Lüsten). ese und ähnliche Stellen wurden nun von den härtern Partiku- ciſten der reformirten Kirche, ingleichen in der römischen von Jansenisten und strengern Thomisten, so erklärt, als ob t die selbstthätig wirkende Ursache derselben sey; daß er nämlich hen Menschen eine gewisse übernatürliche und unwiderstehliche ade, ohne welche sie nicht gebessert und beseligt werden konnten, einem unbedingten Rathschluß, dessen Ursachen uns unerforsch- wären, versage und entziehe. Dies ist aus Unkunde des bibli- n Sprachgebrauchs geschehn. Man bemerke Folgendes: 1) Auch neuern Sprachen gebrauchen wir oft solche Ausdrücke, womit wir anden die entfernten Folgen seiner Handlungen zuschreiben, selbst n, wenn er diese Folgen gar nicht zur Absicht hatte, ja sogar, n er alle Mittel anwendete, sie zu verhüten. Z. B. wenn ich anden oft ermahnt habe, aber nichts ausrichte, sondern der Erfolg daß er durch meine oft wiederholten Ermahnungen und Vorstellun- , ganz wider meine Absicht, immer fühlloser wird; so sage ich: habe ihn taub gepredigt, habe ihn ärger gemacht, verschlimmert durch meine Ermahnung. So Jes. 6. (Mache fühllos dies Volk (durch die Predigt) und taub sein r!) S. Michaelis Anm. zu 2 Mos. 21. So reden auch wir, n unsere guten Absichten mißlungen sind. Aber 2) in den alten, derlich orientalischen, Sprachen ist diese Art, zu reden, noch viel ufiger, als in den neuern. Sie ist der Denkweise und Sprach- n der alten Welt ganz eigenthümlich; aber aus der wissenschaft- en Sprache der neuern Welt ist sie nach und nach mehr entfernt, et sich indeß im gemeinen Leben noch häufig. Daher befremdet den Gelehrten; den Ungelehrten weniger. Die Simplicität jenes hern Zeitalters schreibt alles, was unter der Aufsicht und speciellen

Providenz Gottes in der Welt geschieht, es sey Gutes oder Bö
häufig Gott selbst zu, und stellt ihn als Urheber und wirkende Ur
aller und jeder Begebenheiten und ihrer Folgen dar, weil
doch ohne ihn und ohne seine Zulassung und Vorwissen nichts
schieht. S. §. 58. II, 1. und sonderlich §. 70. Anm. am Ende.
thut Gott Wunder, um Pharao zu bewegen, die Israeliten zie
zu lassen; Pharao thut es nicht, und wird, je öfter sie wieder
werden, immer hartherziger. Nun heißt es, Gott habe den P
rao verhärtet, ihn fühllos gemacht, eben durch das, was ihn
fühlend machen sollen, und das Unglück, das ihn trif
wird nun zugleich als Strafe angesehen, die G
über ihn verhängt. Eben dies letztere lehrt deutlich,
die Meinung nicht sey, als habe Gott hier unwiderstehlich
Pharao gewirkt; denn wie könnte er dann gestraft werden? G
also der Ausdruck so zu nehmen, daß die eigne Verschuld
des Pharao dabey bestehen kann. Vergl. Röm. 1, 26. E. 9,
2 Thess. 2, 11. Auf eben die Art werden Gott auch die gu
Handlungen der Menschen zugeeignet, und aus Mißverstand
der Stellen entstand die Lehre de gratia supernaturali
irresistibili so wie aus jenen die Mißdeutung der Lehre
Gerichte der Verstockung. Die Vorstellungs- und Sprac
findet sich in allen alten Schriften, auch bey den Griechen; im
mer so gut wie in der Bibel und bey den arabischen Schriftst
Im Homer giebt die Gottheit den Menschen Gutes und Bö
ins Herz, (ἐμβαλλει καρδιῃ), Weisheit und Thorheit, (
XXIII, 11. fq.); bethört und täuscht sie; nimmt ihnen den
stand, daß sie thöricht handeln, (eben daselbst); bethört ihre S
Ζευς — φρενας εἱλετο, Il. IX, 377. XIX, 137.; reizt sie zum B
(Odyss. XXIII, 222.); ist Schuld am Verderben der Men
Denn sie thut alles. Il. XIX, 87. und 90. fq. und Od. X
280. 297. 298. Il. IX, 632. fq. ἀλληκτον και κακον θυμο
στηθεσσι θεοι θεσαν. — Es ist kein Unglück in der Stadt,
Jehovah nicht thut, Amos 3, 6.

Anm. Die Stelle Röm. 9, 18. (ὁν θελει ἐλεει, ὁν δε θελει, σκ
ρυνει) erklären viele: er behandelt hart, wie Hiob 39, 16. (
σκληρυνει τεκνα), vorzüglich wegen des Gegensatzes ἐλεειν. Nur
sich es nicht zu V. 19., und es ist gar zu deutliche Anspielung a
Stellen im zweyten Buch Mose vom Pharao. Man hat es also auch
in der gewöhnlichen Bedeutung zu nehmen, und den Vers so zu er
„Gutes und Böses, was den Menschen begegnet, hängt vom gött
Willen ab. Einigen, (die ihm als seine Kinder wohlgefällig sind,)
es wohlgehen, andere verhärtet er, d. i. er läßt sie die Folgen ihre
härtung, oder Fühllosigkeit, Gleichgültigkeit gegen seine ihnen oft
holten Gebote empfinden, wie Pharao, V. 17. Eben das, was
hier ist, heißt V. 22. ἐνδεικνυσθαι ὀργην. [Rahn Disp. ad loc.
IX, 17. — 23. Hal. 1789.]

§.

§. 86.

Was Strafe sey und welchen Zweck sie habe; wie die göttlichen Strafen in der Bibel benannt werden, und was sie von ihrer Beschaffenheit lehre; und über die verschiedenen Eintheilungen der göttlichen Strafen.

Bey dieser ganzen Materie muß das vorausgesetzt werden d zur Grundlage dienen, was bey Abhandlung der Lehre von der ttlichen Gerechtigkeit §. 30. und 31. über die göttlichen Ge=e und Strafen gesagt ist. Hier einige Nachträge und nähere wendung. [M. §. 3. f. p. 109. f.]

I. Was Strafe sey und welchen Zweck sie habe. „Strafe ein Uebel, (Leiden, etwas unangenehme Empfindung Erregendes,) der Obere den Untergebenen wegen eines begangenen Verbre=ns, (der Theologe nennt es Sünde,) auflegt; und zwar in der sicht, um dadurch das Ansehn seiner Gesetze zum Wohl seiner tergebenen aufrecht zu erhalten, (oder ihre Besserung und Wohl=rt zu bewirken).“ Dies ist der allgemeine Begriff, der auch auf tliche Strafen, (mit sorgfältiger Absonderung aller menschlichen ollkommenheiten,) anzuwenden ist. Hiebey sind also folgende nkte zu erwägen: 1) Derjenige, der jemanden straft, ist mal der Oberherr, es mag nun Gott oder ein Mensch seyn. nn niemand hat das Recht, zu strafen, wer nicht das Recht hat, Gesetze zu geben, und dies kann niemand, als der Oberherr. S. §3. I. Alle Strafen also hängen vom Gesetz ab; und man kann nen strafen, über den man nicht eine gesetzgebende Gewalt hat. glich kommt Gott das Strafrecht zu. 2) Derjenige, der straft werden kann, das ist der Unterthan, der das Gesetz rtreten (gesündigt) hat, und zwar so, daß ihm die Uebertretung n zugerechnet werden. Imputation aber findet statt, wenn man weder selbst gesetzwidrig handelt, oder bey den gesetzwidrigen ndlungen anderer mitgewirkt hat. Wo aber Zurechnung wegfällt, t auch die Strafe weg. 3) Das Verbrechen, das bestraft rd, sind alle gesetzwidrige Handlungen: in menschlichen Gerich= nur die äußern, (weil die menschliche Kenntniß sich allein auf e einschränkt); im göttlichen nicht nur diese, sondern auch die nern Handlungen, böse Gedanken, Absichten, Begierden. §. 82. am Ende. 4) Die Schuld oder Verschuldung eines nschen hat also ihren Grund in seinem Verhältniß gegen das ihm übertretene Gesetz und dessen Urheber. Um dieses Ver=nisses willen ist er der Strafe, die den Uebertretern gedroht ist, uldig, d. i. er muß das mit Uebertretung des Gesetzes verbun=e Uebel auf sich nehmen und leiden. Der Schuldige, (qui

culpam sustinet,) heißt in der heiligen Schrift ὀφειλετης, ὁ ἐχ
ἁμαρτιαν, ἐνοχος νομου, ὑποδικος θεῳ, τικτον ὀργης, d
Rechenschaft geben muß, u. s. w. [M. §. 4. n. 1. p. 11
Als solche werden alle Menschen geschildert in der heilig
Schrift, und die Bibel dringt angelegentlich darauf, daß sie sich
dafür erkennen sollen, weil sie nur dann erst geneigt und fähig s
von den ihnen angebotenen Besserungsmitteln und Bedingungen
Begnadigung Gebrauch zu machen. S. §. 80. 5) Der letzte Zw
der Strafen. Dieser wird am besten ganz allgemein so gefaßt: G
zielen überhaupt auf die Wohlfahrt und Besserung der Untergeb
ab; oder sie haben den Zweck, das Ansehn der Gesetze zur Wo
fahrt und Besserung der Untergebenen aufrecht zu erhalten. Hie
ist bey §. 31. 2. mehr vorgekommen, wo zugleich über Michaelis
Behauptung, daß auch bey göttlichen Strafen der Zweck bloß A
schreckung sey, mehr gesagt ist. Die Unvollkommenheiten,
den menschlichen Strafen ankleben, müssen bey den göttlichen n
wendig abgesondert werden, und menschliche Strafen müssen nie
Maaßstab bey Beurtheilung der göttlichen gebraucht werden.

Anm. Einige neuere Philosophen haben behauptet, daß Gott
nicht strafen könne, und daß man nie von Strafen Gottes r
müsse, weil das, was man Strafen Gottes nenne, für Wohlthat
halten sey, immer die wohlthätigsten Absichten und Folgen habe. M
dadurch, daß Strafen zur Besserung der Menschen dienen, und sie
die wohlthätigsten Endzwecke durch sie erreicht werden sollen, dar
hören sie doch nicht auf, Uebel zu seyn, und sind folglich mit dem,
man sonst Wohlthaten nennt, nicht einerley. Der Schmerz in
Krankheit ist auch wohlthätig, (er erinnert mich an die Gefahr, m
mich vorsichtig und erhält mir oft wirklich das Leben;) dennoch d
er ein Uebel, das wir zu verhüten suchen, und wovor wir uns fürc
Eben so ist es mit den Strafen. Es ist ein höchst schädliches Unterne
die Furcht vor den Strafen Gottes aus den Gemüthern des großen
fens der ungebesserten Menschen auszutilgen. Vor der Afterphilo
die dies beabsichtigt, kann nicht angelegentlich genug gewarnt w
Denn sie hat, wo sie Eingang fand, in älterer und neuerer Zeit, in
Religion und Sittlichkeit und bürgerliche Ordnung der Staaten
S. §. 156.

II. Von den Benennungen, welche in der Bibel von
göttlichen Strafen vorkommen; ingleichen über die Lehre der B
von der Beschaffenheit und den Eigenschaften der göttlich
Strafen.

1) Mehrere Benennungen sind von der Art, daß sie das G
präge der Simplicität des populären Redegebrauchs in den ältes
Zeiten an sich tragen. Sie sind theils von aufgebrachten und b
leidigten Obern und Regenten hergenommen, die ihrem Zorn fre
Lauf lassen, und wegen des angethanen Unrechts Rache üb
theils von Richtern, die Gericht halten und über Schuldige d
Verdammungsurtheil sprechen und an ihnen vollziehen. Man wür
ab

ber sehr irren, wenn man die biblischen Schriftsteller beschuldigen ollte, daß sie darum, weil sie solche Ausdrücke bisweilen gebrauen, auch wirklich rohe menschliche Begriffe damit verbunden hätn. Sie behalten nur die unter Menschen üblichen Benennungen r bey, legen aber denselben durchgängig geläuterte Begriffe unter. ist bey ihnen nicht, wie etwa im Homer, wo die Götter selbst chten, daß Zeus, wenn er ergrimmt, Schuldige und Schuldse strafen werde, Il. XV, 137. So etwas behauptet die heie Schrift nie. Daß die heilige Schrift auch mit jenen populären sdrücken Gottes würdige Begriffe verbinde, erhellt aus dem neuen stamente augenscheinlich, worin doch unläugbar die richtigsten D Gott anständigsten Begriffe davon enthalten sind, (s. §. 31.), D dennoch die damals im gemeinen Leben üblichen Redensarten n Rache, Schelten, Fluch Gottes oft vorkommen; und eben ist es auch im alten Testamente, z. B. in Moses und den Psaln. Dergleichen Ausdrücke machen auch auf den rohen sinnlichen nschen weit stärkere Eindrücke, als andere; sie greifen gleichsam cker bey ihm durch, und dringen in sein hartes Herz leichter und er ein, als die weniger sinnlichen. Darum gebrauchen sie auch die lischen Schriftsteller, sonderlich, wenn sie mit solchen Leuten en, wechseln aber doch immer mit andern ab; und darin en wir ihnen nachfolgen. Zu den Ausdrücken gehören nun folde: אַף, חֲרוֹן, חֵמָה, ὀργη, θυμος, Ps. 7, 12. Röm. 5, 9., gl. §. 31. Anfang, שְׁבוּאָה, 5 Mos. 1, 27., נְקָם, ἐκδικησις, Jes. 4. Luc. 21, 22.; und die Gegensätze davon: Liebe, Freundschaft, ohlwollen Gottes, (חֶסֶד, חֵן, ἀγαπη, ἐλεος, χαρις, u. s. w.). — n Verkündigung und Androhung der göttlichen Strafen gebrauchen häufig Wörter, die eigentlich schelten, increpare, bedeuten, ie der Aufgebrachte gewöhnlich thut,) vornehmlich גַּעֲרָה, τιμαω, ἐπιτιμια, Jud. 9. u. f. Ferner setzen sie alle die Wörter, Fluch, Verwünschung bedeuten, von Androhung und Vollzung der göttlichen Strafen, als קְלָלָה, καταρα, מְאֵרָה, u. dergl., Mos. 9, 26. f. Gal. 3, 20. Der Gegensatz ist בְּרָכָה, εὐλογια, -ογειν, 5 Mos. 28, 15. Gal. 3, 13. Als vocabula media on Wohlthaten und Strafen) werden die sämmtlichen nomina dicii und verba judicandi oft gebraucht; doch am häufigr von Strafen oder Verdammungsurtheil, als מִשְׁפָּט, דִּין u. gl., κρισις, κριμα, κατακριμα, Gal. 5, 10. Röm. 2, 3. Auch Wörter, die den richterlichen Ausspruch bezeichnen, werden von rohungen und Strafen genommen, als selbst דָּבָר, λογος, ua θεου. Zu den vocabulis mediis gehören sodann die sämmtven verba intuendi und adspiciendi, als רָאָה und ἐπειν, und sonderlich פָּקַד, dem bey den LXX und im neuen Testante ἐπισκεπτεσθαι entspricht, (Vulg. visitare,) im gu- Sinne: mit heiterm Angesicht jemanden anblicken, d. i. wohlthun,

thun, wohlwollen, z. B. Pſ. 8, 5. Luc. 1, 68. 78., und im übe… Sinne: zornig anblicken, d. i. ſtrafen, daher bisweilen פקדה u… ἐπισκοπη Strafen bedeutet, z. B. Jeſ. 10, 3. 1 Petr. 2, 12. … alten und neuen Teſtamente wird auch παιδεια davon gebraucht, … im Hebräiſchen מוסר und יסר, παιδευειν, caſtigare, von väte… licher Disciplin und Züchtigung, welches allerdings … rechte Begriff iſt, den man ſich von göttlichen Strafen … deren Abſicht machen muß, worüber mehr ſ. zu §. 31. 2. Endl… werden die ſämmtlichen hebräiſchen Wörter, die eigentlich Sün… und Schuld anzeigen, auch von der Strafe gebraucht, עון, אשמה u. ſ. w., (ſ. §. 73. II. 1. am Ende), wie ungefähr im Homer … Verbrechen, auch Schuld und Strafe bedeutet, Il. XI… 91. (vergl. 136. 137.), Ἀτη, ἡ παντες ἀαται, Ate, Zeus Toch… die jeden in Schuld bringt. Vergl. IX, 50. f. (§. 30. 31.).

Anm. Einige neuere Philoſophen und Theologen mißbilligen den … druck Zorn Gottes, und mancher jüngere Religionslehrer vermei… ihn gefliſſentlich, und erklärt ſeine ältern Mitbrüder, die ihn mit … Bibel gebrauchen, für unaufgeklärt. Aber dies iſt ganz ungegründet. Z… im Allgemeinen iſt die Aeußerung eines ſtarken Mißfallens. Menſch… können hier freylich fehlen, können ihr Mißfallen bey Dingen äußern, … kein Mißfallen verdienen, können es ſtärker, als es ſeyn ſollte, und … ganz zweckwidrig äußern; ihr Zorn kann alſo fehlerhaft und ſündlich … und iſt es oft wirklich. Aber dies ſind lauter Zufälligkeiten. Es … auch, (wie wir ſelbſt im gemeinen Leben ſagen,) einen gerechten Zo… der dann ſtatt findet, wenn man ſein inneres lebhaftes Mißfallen ſo äu… daß es dem Gegenſtande, dem Zweck und den Umſtänden völlig angem… iſt. Ohne Zorn dieſer Art kann kein ſittlich gutes Weſen ſeyn und … dacht werden. Gott, als das vollkommenſte und heiligſte Weſen, … 1) am Böſen gewiß das größte Mißfallen, und giebt es auch 2) ſehr … drücklich zu erkennen, da er der höchſte moraliſche Oberherr der Welt … Er zürnt alſo, aber ſein Zorn iſt allemal gerecht.

2) Die göttlichen Strafen werden, nach der Lehre der Schr… an den Menſchen vollzogen, [M. p. 110. 111.]: a) in dem gegen… wärtigen Leben; b) durch den Tod, (wiewohl dieſer bey … erſten Menſchen nur eigentliche Strafe ihrer Sünden war, bey … übrigen aber Folge von der Verſündigung der erſten Menſchen … ſ. §. 76. III. und §. 80. am Ende); und c) nach dem To… Alle dieſe Strafen hängen nach der Lehre der heiligen Schrift … der Verſündigung der Stammeltern zuſammen. Denn dar… iſt das ſittliche Verderben entſtanden, das auf alle fortgepflan… iſt. Dies iſt die Quelle der wirklichen Sünden, und dieſe … Strafe nach ſich. S. §. 76. f. Der zweyte Vater des menſch… lichen Geſchlechts hat uns davon befreyet. Daß aber die in der … vorgetragenen Vorſtellungen von den göttlichen Strafen und … Abſichten mit dem vollkommen übereinkommen, was auch die … geſunde Vernunft davon anerkennt, ſieht man aus den Beſchreibun… derſelben, die ſie von der Beſchaffenheit und den Eigenſch…

n derſelben geben. Die Strafen Gottes ſind a) allezeit gerecht
id billig. S. die Stellen §. 31., dazu Röm. 2, 2. (κριμα θεου
τι κατ' αληθειαν), auch die von der ἀπροσωποληψια θεου han=
n. b) Sie haben allemal die Wohlfahrt der Menſchen
Abſicht. Dies iſt ihr letzter Zweck, (ſ. die angeführten Stellen);
kann dieſer Zweck nicht an dem Uebertreter ſelbſt erreicht werden,
iſt es ſeine Schuld, und es dient dann doch zur Wohlfahrt ande=
die durch ſeinen Schaden weiſe werden. c) Sie werden gewiß
unausbleiblich vollzogen, ſind keine leere Drohungen, und nie=
nd kann ihnen entgehen. Röm. 2, 3. vergl. Hebr. 12, 25. und
züglich Hebr. 4, 12. 13. Dies folgt aus der göttlichen Wahr=
ftigkeit, und muß nothwendig geſchehen, wenn das Anſehn
göttlichen Geſetze aufrecht erhalten werden und nicht Gleichgültig=
gegen Sünde einreißen ſoll. d) Die göttlichen Strafen werden
als ſchrecklich und fürchterlich beſchrieben, (ſ. die ange=
ten Stellen); auch in den Ausdrücken: Der Herr iſt ein ver=
rend Feuer; ſchrecklich iſt es, in ſeine Hände zu fallen;
vergl.; Hebr. 10, 30. 31. C. 12, 29. Denn der Uebertreter muß
ch die Härte der Strafe hinlänglich abgeſchreckt werden, und ſie
gerade ſeine empfindlichſte Seite treffen, wenn ſie den Zweck
verfehlen ſoll.

III. Von den Eintheilungen der Strafen.

1) Eine ſehr alte Eintheilung iſt: in poenam damni und
nſus, in Hinſicht auf das Uebel ſelbſt, das jemanden durch die
afe zugefügt wird. a) Durch die Strafe wird jemanden ein ge=
es Gut entzogen. Das Urtheil der Menſchen über Glück
Glücksgüter iſt verſchieden; und folglich wird auch die Entziehung
elben verſchieden geſchätzt und empfunden. Dem einen iſt Reich=
n ein großes Glück, dem andern nicht. Jenem iſt die Entziehung
elben das größte Uebel, dieſem nicht. Es kommt hiebey nicht
auf an, ob es wahre oder Scheingüter ſind, ſondern auf
Urtheil des Menſchen davon, oder darauf, wie er die Güter
ätzt, die ihm entzogen werden ſollen. Dieſe Entziehung iſt nun
ena damni, nach andern: poena negativa. b) Wenn
hiezu noch wirklich unangenehme Gefühle und Schmer=
kommen, ſo wird es poena ſenſus. Beides iſt gewöhnlich
ſammen. Dieſe unangenehmen Empfindungen haben entweder
Körper ihren eigentlichen Sitz, und werden durch die Sinnen=
zeuge der Seele mitgetheilt, oder ſie ſind bloß in der Seele
haben ihren Urſprung in derſelben; und dieſe letztern ſind die
pfindlichſten und verderblichſten für den Menſchen.

2) In Rückſicht auf die Verbindung der Strafe mit dem Ver=
en, in poenas naturales und poſitivas ſ. arbitra=
rias.

rias. Jene sind solche Uebel, die aus der innern Beschaffen
der moralisch bösen Handlungen selbst herfließen; diese, die in
ner natürlichen und nothwendigen Verbindung mit den morali
bösen Handlungen der Menschen stehen, sondern die bloß durch
weise Willkühr (arbitrium) des Gesetzgebers mit den Handlun
verbunden werden. Beides ist schon bey §. 31. erklärt, so
§. 30. die Lehre von den natürlichen und positiven Gesetzen Gott

Hier soll nur noch etwas von den natürlichen Strafe
besonders in diesem Leben, gesagt werden; und §. 87.
den positiven.

Es ist ein Streit unter den Philosophen, (worein wir uns
nicht weitläufiger einlassen können,) ob diese natürlichen übeln
gen auch Strafen genannt werden können, welches einige
nen. Nach den gewöhnlichen Begriffen und dem darauf sich
denden Sprachgebrauch allerdings; z. B. wenn man sagt:
Sünde strafe sich selbst, etwa von einem Lügner, dem man
nicht mehr glaubt, oder von einem Wollüstling, Trunkenbold,
er sich Krankheit zuzieht, allgemeine Verachtung, u. s. w.; und
man die leges naturales mit Recht Gesetze nennt, und
was vom Gesetz gilt, auf sie anwenden kann, so ist auch kein
fel, daß man die übeln Folgen, die aus Uebertretung der
entstehen, mit Recht Strafen nennen könne und so
müsse.

Man kann aber zweyerley Gattungen der natürli
Strafen unterscheiden:

(1.) Solche, die nothwendige und unvermeidliche üble
der Handlungen selbst sind, und die selbst dann aus den Handl
entstehen würden, wenn diese im Gesetz nicht verboten, (also
Sünde) wären. Man nennt sie auch physische Strafen.
gehören z. B. alle Krankheiten und Schmerzen, die aus Unmä
entstehen; Armuth, als Folge der Faulheit; Kummer, Gram,
achtung, als Folge eines ausschweifenden Lebens; u. dergl.
um diese nothwendigen übeln Folgen zu verhüten oder zu vermin
ist das göttliche Gesetz gegeben; und dadurch ist das, was
bloß Uebel seyn würde, Sünde geworden. S. §. 73. I.

(2.) Solche, die aus dem Verhältniß der menschlichen
lungen gegen das Gesetz entstehen, oder welche die moralische
des Menschen angehen. Man nennt sie moralische Straf
Diese moralisch bösen Folgen der Sünde treffen eigentlich zun
die Seele des Menschen. Daher sie auch geistige Str
genannt werden, z. B. die Vorwürfe des Gewissens, das uns
daß wir wider Gottes Gebot gehandelt, und uns seines Wohlwo
unwerth gemacht haben, oder seiner Wohlthaten unempfäng

Unruhe des Gemüths und Furcht vor Strafen, aus dem Bewußtseyn der Schuld oder Strafwürdigkeit, Furcht vor Gott. Röm. 3, 9. 23. 1 Joh. 1, 8. f. C. 3, 14. f. [M. p. 111. §. 5.] Dies sind die fürchterlichsten und schrecklichsten.

Die Unterscheidung dieser doppelten Gattung der natürlichen Strafen ist sonderlich in der Lehre von Christi Versöhnung sehr wichtig. §. 111. Num. II. Es erhellt daraus, a) daß die natürlichen und physischen übeln Folgen gewisser bösen Handlungen, auch selbst nach erfolgter Begnadigung und Besserung des Menschen, oder nach geschehener Ergreifung und Zueignung des Verdienstes Christi, nicht ganz aufhören können. Denn wir haben kein Recht, anzunehmen, daß Gott die nothwendigen und physischen Folgen der sündlichen Handlungen aufheben werde durch ein Wunder. Wir sehen aus der Erfahrung, daß dies Gott in diesem Leben nicht thut; z. B. wer sich durch Ausschweifungen eine langwierige Krankheit oder Armuth zugezogen hat, wird, wenn er sich auch bessert, darum nicht gesund oder wohlhabend, sondern er muß die nothwendigen Folgen seiner Vergehungen noch immer fühlen, so wie die Folgen der Versündigung der ersten Menschen, der Tod und andere Widerwärtigkeiten des zeitlichen Lebens, bey allen ihren Nachkommen, auch den Begnadigten und Gebesserten, bleiben, s. Röm. 8, 10. 18. — 23.; und daß Gott in jenem Leben die sämmtlichen natürlichen, immer fortwährenden Folgen der Handlungen durch Wunder gänzlich aufheben werde, davon lehrt die Schrift nichts, es wird also wahrscheinlich auch dann noch immer etwas von diesen Folgen übrig bleiben. Aber diese natürlichen übeln Folgen, (sowohl die zeitlichen, als die in jenem Leben fortdauernden,) von welchen wir durch Christi Tod nicht befreyet sind, werden doch bey den begnadigten und gebesserten Menschen gemildert und verlieren das Schreckliche der Strafe. Dies lehrt schon in diesem Leben die Erfahrung und es versichert dies die heilige Schrift. S. Röm. 8, 1. und die angeführte Stelle, auch Cap. 5, 1. 3. — 10. Die poenae naturales spirituales aber hören gänzlich auf bey den Gebesserten. Also: b) dasjenige, wovon der Mensch eigentlich und vornehmlich durch seine Begnadigung und Besserung befreyet wird, in diesem und dem künftigen Leben, sind die moralisch übeln Folgen oder Strafen, und dadurch eben, daß diese aufgehoben werden, werden zugleich die natürlichen übeln Folgen gemildert für den Begnadigten und verlieren das Schreckliche der Strafe. Zwar wird der gebesserte Mensch seine ehemals begangenen Sünden nicht vergessen, er wird sie mißbilligen und bedauern; aber, da er der Vergebung gewiß ist, so wird die Unruhe darüber, die Furcht vor Gott als Richter und die Vorwürfe des Gewissens entweder sogleich oder doch nach und nach aufhören, und Ruhe der Seele bey ihm hergestellt werden, nebst dem lebhaften und freu-

freudenvollen Gefühl seines gegenwärtigen glücklichen Zustands in Vergleich mit seinem ehemaligen unglücklichen. Dies ist es, was die heilige Schrift den Frieden Gottes oder den göttlichen Frieden im Herzen der begnadigten Menschen nennt. S. die vorher aus dem Brief an die Römer, Cap. 5. und 8., angeführten Stellen.

§. 87.

Einige Bemerkungen über positive Strafen Gottes.

Zu dem, was bey der Lehre von der Gerechtigkeit (§. 31.) schon hierüber vorgekommen ist, muß hier noch Folgendes hinzugesetzt werden:

1) Der Ausdruck: willkührliche Strafen (poenae arbitrariae), scheint einige Unbequemlichkeit zu haben und kann mißverstanden werden, daher auch viele sehr dagegen sind, als Steinbart, Syst. S. 130., Eberhard, Apol. Th. I., und der Verfasser der Apologie der Vernunft. Wenn man den Ausdruck von sogenannter blinder Willkühr verstehen wollte, wobey keine Rücksicht auf Recht und Billigkeit und auf die Beschaffenheit der Verschuldung selbst genommen wird, würde man nie willkührliche Strafen Gottes behaupten können, ohne etwas Gotteslästerliches zu lehren. Denn dies wäre fürchterliche Tyranney und Grausamkeit, die sich mit den moralischen Eigenschaften Gottes nicht reimen läßt. Aber in dem Sinne hat ihn auch wohl nie ein Vertheidiger der göttlichen Willkühr im Strafen genommen, da selbst kein vernünftiger und billiger Mensch so strafen würde. Zwar sind diese Uebel, die man positive Strafen nennt, nicht in der innern Natur der unrechtmäßigen Handlungen selbst gegründet, nicht unmittelbare natürliche Folgen der Handlungen selbst; sondern sie kommen zu den natürlichen Folgen derselben durch besondere Veranstaltung des Gesetzgebers hinzu; und darum heißen sie eben arbitrariae. Es sind mala ex arbitrio, i. e. libero Dei (judicis ac domini) consilio s. instituto extrinsecus immissa. Aber sie sind allemal nach den Regeln der höchsten Weisheit und Güte bestimmt, und haben alle übrige Eigenschaften anderer göttlicher Strafen. Sie werden ferner in dem Falle von Gott gebraucht, wo die Absichten desselben durch die bloßen natürlichen Strafen nicht erreicht werden können. Man hat also gar nicht nöthig, sich über den Ausdruck zu ereifern. Denn sobald wir hören, daß Gott, der Allweise und Allgerechte, willkührliche Strafen verhängt, so fällt der Nebenbegriff von blinder Willkühr, die etwas ohne Grund und Ursache verfügt, schon von selbst weg. Es ist hier eben so, wie mit dem Ausdruck: Zorn Gottes, (§. 86.). Gottes Willkühr ist alle-

:mal weiſe Willkühr, und kann nie blinde Willkühr ſeyn, wie es bey Menſchen oft iſt, ſonderlich bey leidenſchaftlichen Machtern und Oberherren. Sonſt könnte man auch ſagen: freye Strafen.

2) Daß es wirklich poſitive Strafen Gottes, beſonders in er Welt, gebe, lehrt die Bibel allerdings klar genug; und ſchon s den bibliſchen Lehren: daß Gott Sünden vergebe, wegme, Folgen aufhebe, und daß Chriſtus, der Unſchuldige, für s Strafen erlitten habe, folgt augenſcheinlich, daß dieſe hriftſteller poſitive Strafen und deren Erlaſſung behaupteten. Ein loſophiſches Argument für die Wirklichkeit der poſitiven Strafen mmt man beſonders aus der Beſchaffenheit und Wirkſamkeit der türlichen Strafen her, die nämlich nicht ſo groß ſey, daß der nder dadurch immer hinlänglich abgeſchreckt oder zur Beſſerung bereitet werde; und daß daher poſitive Strafen hinzukommen ßten, um dies zu bewirken. Dies hat ſonderlich Michaelis ßzuführen geſucht. Was aber von andern, (als Steinbart, Gerhard, u. a.,) dagegen geſagt iſt, und was dann andere wieder für geſagt haben, iſt in der Kürze §. 31. ſchon angeführt worden. a nun aber bey dieſer Materie allerley Schwierigkeiten ſind, die rch alle menſchliche Philoſophie nie gänzlich gehoben werden kön:n, (woran eben unſere Beſchränktheit und Kurzſichtigkeit Schuld); ſo entſteht die Frage: Wie hat ſich der Religionslehrer dabey verhalten und wie ſoll er ſeinen Unterricht von den poſitiven Stra:n Gottes einrichten? Um dieſe Frage richtig beantworten und beurtheilen zu können, muß man ja nicht von leeren Spekulationen id idealen Vorſtellungen, ſondern von folgenden Erfahrungen isgehen. Die Geſchichte aller Zeiten lehrt, daß die herrſchende orſtellung unter den Menſchen immer die geweſen iſt und noch iſt, ıß Gott nicht nur natürliche, ſondern auch poſitive oder willkühre Strafen verhänge, oder daß das moraliſche Böſe nicht nur ıtürliche Uebel zur Folge habe, ſondern auch ſolche, die lediglich ın der Willkühr des Geſetzgebers abhängen. Daher wurden z. B. t Krankheiten und andere Unglücksfälle, die mit dem Vergehen in ar keinem natürlichen Zuſammenhang ſtanden, dennoch für Strafen eſſelben angeſehen, z. B. die Peſt im Lager der Griechen vor Troja, n Homer, vergl. Il. XVI, 384. ſq. Wodurch wurde nun aber ieſe Vorſtellung unter den Menſchen überhaupt begründet und beördert? Wenn wir die Erfahrung und Geſchichte zu Rathe ziehen, o kommen wir hier auf folgende Wahrnehmungen: (1.) Menſchliche Geſetzgeber können keine andere, als nur poſitive Strafen verhängen, ſo wie ſie auch keine andere, als nur poſitive Geſetze geben können. Denn ſie ſind nicht Urheber und Herren der Natur, ſondern ſie ſind mit ihren Untergebenen ſelbſt allen den Einrichtungen unter-

unterworfen, welche der höchste Oberherr in der Natur gemacht
Da man nun von dem Menschlichen auf das Göttliche schließt,
war man schon deswegen geneigt, auch die in menschlichen Fami
und Staaten üblichen Verfassungen und Einrichtungen auf die G
heit und Regierung derselben überzutragen. Aus diesem erhellt,
auch heidnische Nationen so allgemein auf diese Idee kommen konn
Nämlich man schloß: Da Menschen sogar das Recht üben, willkü
liche Gesetze zu geben und wiikührliche Strafen anzuordnen; so
dies Recht noch mehr der höchsten gesetzgebenden Macht, (die d
nichts eingeschränkt wird,) zukommen. Von solchen Schlüssen
man allerdings mit aus. Aber dies allein wird hier noch keinen D
ker befriedigen. Denn (2.) der eigentliche Grund dieses allgemei
Glaubens liegt noch viel tiefer. Es ist hier wieder ein gewisses
fühl des Bedürfnisses in der menschlichen Natur, das sich nicht
raisonniren läßt, und das selbst bey dem spekulativen Philoso
oft sein Recht übt, wenn er es auch durch seine Spekulation
Zeit lang unterdrückt hat. Es zeigt sich nämlich gar zu deutlich:
der täglichen Erfahrung, daß die Furcht vor bloßen natürlich
Strafen oder übeln Folgen der Handlungen bey dem Menschen
stark und wirksam genug ist, ihn von Verbrechen und Uebertre
des Gesetzes abzuhalten. Er achtet sie nicht so sehr, und gla
Mittel ausfündig machen zu können, sich davor zu sichern, o
ihnen auszuweichen und zu entgehen. Leichter und sicherer kann
Zweck durch positive Strafen erreicht werden. Dies erfahrungs
mäßige Resultat, (wenn man sich desselben auch nur dunkel bew
war,) weckte nun natürlich bey dem Menschen das Gefühl ei
Bedürfnisses, anzunehmen, daß es positive Strafen Gottes ge
müsse. Daher schon mehrere alte heidnische Gesetzgeber das Mi
gebrauchten, natürlichen Gesetzen und Strafen das Ansehn posit
zu geben; und zu dem Ende vereinigten sie die Staatsverfassung
der gottesdienstlichen auf das genaueste. Dazu kommt noch (3.) d
wenn es positive Belohnung in jener Welt giebt, (wie alle
nehmen,) nicht abzusehen ist, wie positive Strafen geläugnet wer
können, (§. 31.). Wer endlich (4.) die heilige Schrift als Erkennt
princip anerkennt, dem kann die Sache gar nicht zweifelhaft
Denn diese behauptet klar positive Strafen Gottes, und setzt
Wirklichkeit derselben bey vielen der wichtigsten Lehren voraus.
Wenn nun aber jemand weder durch philosophische Gründe
durch das Ansehn der heiligen Schrift überzeugt wäre, daß G
wirklich selbst positive Strafen angeordnet, (s. §. 31.); so müssen
doch die hier bemerkten Thatsachen und Erfahrungssätze belehre
daß dem Volke diese Ueberzeugung nicht geraubt werden könne, o
daß seine Moralität darunter leiden würde. Hätte also ein Re
gionslehrer selbst noch Zweifel hierüber, so würde er thöricht u
gewissenlos handeln, wenn er diese seine Zweifel dem Volke mitth
len,

in, und dadurch etwas niederreißen wollte, wofür er nichts wieder ufbauen kann, was gleich fest und haltbar wäre. Die Geschichte ller Zeiten lehrt nämlich, daß nichts so nachtheilig auf die Mo- lität des Volks gewirkt hat, als die Ueberredung, daß keine ſitive göttliche Strafen zu erwarten wären. So lange die gegenstehende Meinung herrschte, war die Furcht vor diesen trafen immer ein sehr wirksamer Damm gegen allzu grobe Ver- hungen. S. mehreres hierüber aus der Geschichte und zu §. 156. um. II. Anm. Auf der andern Seite aber ist es eben so uner- ßliche Pflicht für den Religionslehrer, die gewöhnlich falschen olksvorstellungen über die Beschaffenheit der positiven Strafen ch Anleitung der Bibel zu berichtigen und ihren schädlichen Ein- ß zu hemmen; und hiezu kann folgende schriftmäßige Anleitung nen: Von den herrschenden falschen Begriffen von positiven trafen nimmt man häufig Anlaß zur Verdammung und ebloſen Beurtheilung anderer, so wie von den positiven elohnungen zur Lobpreisung und zur Nachahmung solcher rmeinten glücklichen und vermeintlich von Gott selbst begünsti- n Menschen. Dabey liegt das Vorurtheil zum Grunde, daß lück und Unglück in dieſem Leben Beweis der Zufriedenheit der Unzufriedenheit Gottes mit dem Verhalten der Menschen sey; wa wie bey denen, die beym weltlichen Regenten in Gnade oder gnade stehen. Ueberhaupt aber haben alle diese Vorstellungen n nachtheiligsten Einfluß auf die Moralität und die Gesinnungen r Menschen. Hier muß also gezeigt werden: a) daß äußeres lück und Unglück in dieſem Leben durchaus nicht als Belohn- ung oder Strafe des moraliſchen Verhaltens der Menschen on Gott ausgetheilt werde, s. §. 71. II., und daß es daher sehr ereilt sey, Unglücksfälle, die aus natürlichen, (nicht morali- hen,) Ursachen einzelne Länder oder Personen treffen, für positive trafen zu erklären, und absprechend und entscheidend Strafge- ichte Gottes zu nennen, ob sie gleich allerdings unter göttl- cher Regierung zur Vermehrung des moralischen Guten und zur erminderung des moralischen Bösen sehr viel beytragen können nd ſollen. b) Daß, wenn auch wirklich schon in dieſem eben positive göttliche Belohnungen und Strafen statt finden, welches wir in thesi zu läugnen nicht befugt sind,) wir Menschen och nicht im Stande und nicht befugt sind, in einzelnen Fällen arüber zu entscheiden, weil wir keine sichere und untrügliche Kerkmale haben, woran wir sie von Glücks- oder Unglücksfällen, ie aus ganz andern Ursachen herrühren und von Seiten des Menschen unverdient oder unverschuldet sind, unterscheiden können. Daher warnt Christus selbst vor solchen übereilten Urtheilen. S. . 31., vergl. Pſ. 73, 2. f. c) Häufig beruft man sich auf das lte Teſtament, wo doch augenscheinlich viel von positiven Strafen

und

und Belohnungen Gottes in dieſem Leben vorkomme; u
durch unvorſichtige Anwendung ſolcher Stellen kann auch
von manchen gut meinenden und redlich geſinnten Religionsleh
viel geſchadet werden. Hierüber iſt das Volk, (jedoch mit nöth
Vorſicht,) nach Anleitung deſſen zu belehren, was bey §. 31.
letzt in der Anm. darüber geſagt iſt. Es muß gezeigt wer
daß und warum jetzt dieſes nicht mehr anwendbar ſey, wa
jenen frühern Zeiten der Welt, bey der ganz eignen und beſond
Verfaſſung der iſraelitiſchen Religion, ſtatt fand. Schon dad
kann die Sache jedermann einleuchtend gemacht werden, w
man bemerkt: damals habe es Propheten gegeben, die
oder jenes phyſiſche Uebel für poſitive Strafe Gottes:
Bevollmächtigte Gottes ausdrücklich erklärten; da wir aber
keine Propheten haben, die dies in einzelnen Fällen thun, ſo
nen wir auch nicht in ſolchen einzelnen Fällen das entſcheid
Urtheil fällen, daß hier gewiß poſitive Strafe ſtatt finde.

3) Noch eine Haupteinwendung gegen die Wirklichkeit
ver göttlicher Strafen und Belohnungen in jener Welt, (di
vorgebracht wird,) iſt dieſe: Gott würde die poſitiven Strafen,
er einſt verhängen will, genannt und die Art und Weiſe derſ
in ſeinen Geſetzen angegeben haben. Dies geſchehe ſelbſt von
dem guten und billigen menſchlichen Geſetzgeber, und man h
es für Tyranney und Despotismus bey einem menſchlichen Re
ten, wenn er ſich Strafen vorbehalte, ohne ſie zu nennen.
dieſe Vergleichung menſchlicher Regenten und Obrigkeiten mit
und ihrer Strafen mit den göttlichen iſt hier durchaus nicht
wendbar. Denn (1.) bey menſchlichen Richtern und Obrigk
iſt dieſe Einrichtung darum nöthig, damit keine Ungerechtigk
oder Uebereilungen vom Richter begangen werden können, d
er nicht aus Affekten zu hart oder zu gelinde ſtrafe. Aber d
können wir bey Strafen ſicher ſeyn, die der Willkühr
allwiſſenden, allweiſen und allgütigen Oberherrn überlaſſen
Es fällt alſo bey Gott der Grund weg, der dies bey Men
nöthig macht. (2.) Menſchliche Geſetzbücher, ſelbſt die vollſtän
ſten, enthalten nur wenige Gattungen von Verbrechen; können
bey Beſtimmung der Strafen nicht auf die Beweggründe, die
müthsart, und die unzähligen übrigen Umſtände, die das Verbrech
größer oder kleiner machen, Rückſicht nehmen. Aber auf alles d
kann und muß Gott, der Allwiſſende und Allgerechte, Rückſicht n
men. Wie wäre es nun möglich, ein Verzeichniß aller Sünden u
ihrer Strafen nach ihren unendlich verſchiedenen Abſtufungen u
Modifikationen zu geben? wer würde es leſen, verſtehen und beh
ten können? und würde es nicht manchen erſt mit Sünden zu ſeine
Schaden bekannt machen, wovon er vorher nichts wußte? (3.) D
de

er Zustand der künftigen Welt ganz außer unserm Ideenkreise liegt, o würde es nicht einmal möglich seyn, jede Art der positiven Stra-n, so wie jede Art der Belohnung, uns hier schon deutlich zu eschreiben. (4.) Die Furcht vor einer uns jetzt noch unbekannten illkührlichen Strafe macht allemal stärkern Eindruck auf den Ver-rech:er, und schreckt mehr ab, als deutlich vorher bestimmte Strafe, eil er hier immer das Schlimmste fürchten, und sich vorstellen muß, aß die Strafe gerade seine empfindlichste Seite treffen werde.

Anm. Die heilige Schrift, und besonders Jesus und seine Apostel, machen es sich zu einer Hauptangelegenheit, die gesammten unglücklichen Folgen der Sünde ins Licht zu setzen, und zu zeigen, wie wir davon befreyet werden sollen. Ihrem Beyspiel müssen wir also hierin als Lehrer folgen. Besonders machen sie aufmerksam auf das Elend der Seele, das daraus entsteht, (geistige Strafen,) und auf die Strafen in der Künftigen Welt. Das ganze Elend aber, oder den gesammten unglücklichen Zustand nach Leib und Seele, der aus der Sünde entsteht, benennt die heilige Schrift mit verschiedenen Namen, [M. p. 111. fast am Ende: ὀλεθρος, ἀπωλεια, θανατος, οκοτος, u. s. w.]. Von den äußern Übeln Folgen und Strafen in diesem Leben redet sie weniger, theils weil diese bey weitem nicht die schlimmsten und fürchterlichsten sind, theils weil sie von selbst in die Augen fallen.

Zweyter Abschnitt des zweyten Theils.

Von dem Zustande, worein der Mensch wieder versetzt werden soll; oder von der Wiederherstellung des Menschengeschlechts, und den von Gott dazu gemachten Anstalten.

(S. von dem ganzen Plan dieses Abschnitts die Vorrede vor §. 71.)

Zehnter Artikel.

Von Jesu Christo.

Dieser wichtige Artikel ist von je her auf mannichfache Art verunstaltet worden, weil den Religionslehrern und Bibelauslegern die einfache biblische Darstellung aus mancherley Ursachen nicht genügt oder nicht behagt hat. Häufig hat man voraus bestimmt, nach den Grundsätzen der gerade herrschenden philosophischen Schule, oder nach den eben gangbaren religiösen Zeitmeinungen, was etwa von der Lehre von der Person, den Geschäften und Verdiensten Jesu Christi annehmlich seyn möchte; und nun hat man das, was den Behauptungen in der Bibel entgegen steht, entweder übergangen, oder gethan, als stünde es da gar nicht, oder mit Hülfe einer künstlichen Exegese, die aus allem alles schafft, so erklärt, daß es mit den schon im voraus angenommenen Behauptungen übereinzustimmen scheint. Diese Behandlung ist besonders bey diesem Artikel in der neuern Zeit in der protestantischen Kirche, und vornehmlich in der lutherischen in Deutschland, so gewöhnlich geworden, in Schriften, desgleichen auf Universitäten, in Schulen und in Volksvorträgen, daß jetzt kein geringer Grad von unbefangener Frömmigkeit dazu gehört, wenn ein Lehrer von der Bahn abweichen will, die von den meisten betreten wird. Meine Absicht ist, die Bibellehre nach meiner gewissenhaften Ueberzeugung rein und unverfälscht mit ihren Gründen vorzutragen, und davon sowohl die kirchlichen Bestimmungen als auch die anderweitigen Zusätze und Veränderungen sorgfältig zu unterscheiden. Letztere werde ich historisch erläutern und nach ihrem wahren Gehalte zu würdigen suchen.

Erstes

Erſtes Capitel.

on den göttlichen Anordnungen zur Wie-herherſtellung des Menſchengeſchlechts über-upt, und von den Erwartungen, Weiſſa-ngen und Vorbedeutungen von dem Meſ-ias unter der iſraelitiſchen Nation, und der Erfüllung derſelben an Jeſu von Nazareth.

§. 88.

on den Anſtalten, die Gott zur ſittlichen Wiederherſtellung d Beſeligung des Menſchengeſchlechts gemacht hat, über-Haupt, und den bibliſchen Lehren und Vorſtellungen hierüber, als allgemeine Einleitung zum Folgenden.

[M. p. 122. — 126.]

Von dem, was nach der Lehre der heiligen Schrift eigentlich r ſittlichen Wiederherſtellung des Menſchengeſchlechts erfordert rd. Die Menſchen werden, wie die heilige Schrift beſtändig rt, durch den Mangel der Heiligkeit, durch die Sünde und die diente Strafe derſelben an dem Genuß der ihnen von Gott edachten Glückſeligkeit gehindert. S. Art. IX. In dem moraſchen Staate Gottes (βασιλεια θεου) erlangt man nur durch ligung Bürgerrecht. Weil nun aber die Sünde allgemein iſt er den Menſchen, ſo ſind alle der Sündenvergebung und Beſſerung bedürftig, (ἀφεσις, μετανοια, ἀναγεννησις). Und wir ohnehin nie zu einer vollkommenen Heiligkeit gelangen, (wenn es auch im Fleiß der Heiligung noch ſo weit gebracht haben), ſo

erhellt daraus, daß zur Religion eben so wesentlich Beruhigung über unser Schicksal, als sittliche Besserung gehöre. Es sind daher die beiden Hauptpunkte, von denen das Christenthum ausgeht. Wenn also den Menschen geholfen werden soll, so müssen beide Hindernisse ihrer Glückseligkeit gehoben werden, und sie muß davon beruhigende Versicherung haben; und dies geschieht nun durch ein doppeltes Mittel.

1) Durch das eine wird die Gewalt der sündlichen Begierden geschwächt, daß die Vernunft wieder die Herrschaft darüber erlangen soll, damit der Mensch in den Stand gesetzt werde, heilig und fromm zu leben, (δικαιως και ὁσιως ζην, u. s. w.). Es mußte aber das Mittel von der Art seyn, daß die menschliche Freiheit dadurch auf keine Weise eingeschränkt wird. Bey einem moralischen Wesen kann die Besserung nicht anders erfolgen, als daß durch die Einsicht des Verstandes die Begierden und Neigungen geleitet und regiert werden; und daraus entstehen dann die Handlungen. Gott machte also eine Lehre bekannt, die angenommen und geglaubt werden soll, um dadurch die Einsichten der Menschen zu verbessern, und ihnen Anleitung zu geben, wie sie die Neigungen zur Sünde meiden und unterdrücken sollen, und was sie befolgen haben, um dem göttlichen Willen und ihrer Bestimmung gemäß zu leben. Es mußten darin die Beweggründe zur Vermeidung der Sünde und Uebung der Tugend und Heiligkeit auf eine für jedermann faßliche und überzeugende Art vorgelegt, und zur Belehrung des Verstandes und Besserung des Herzens gleiche Sorge getragen werden; aber es mußte auch dem Menschen gezeigt werden, wie und auf welche Art er Kraft zur Heiligung und Besserung erlange. Denn die bloße Tugendlehre giebt dem Menschen keine Kraft, wirklich tugendhaft zu werden. Paulus nennt sie Röm. 8, 3., το ἀδυνατον του νομου. „Es könne uns nämlich das Sittengesetz, durch alle seine Gebote, Drohungen und Verheißungen für sich allein nicht zu heiligen und wohlgefälligen Menschen machen. Die Ursache aber liege nicht im Gesetz, sondern in unserer Schwachheit und Mangelhaftigkeit, die in der Sinnlichkeit ihren Grund habe, (ἐν ᾧ ἠσθενει δια της σαρκος)." Der vollkommenste Unterricht dieser Art wird nun, nach der Lehre der biblischen Schriftsteller, durch das Christenthum gegeben.

2) Es war aber, nach der Lehre der heiligen Schrift, zu diesen Belehrungen noch ein anderes Mittel zur Wiederherstellung der menschlichen Glückseligkeit nöthig, nämlich die Vergebung der Sünden, oder die Befreyung von den Strafen der Sünde; und es war hier nicht bloß genug, daß den Menschen die Sünden von Gott wirklich vergeben wurden, sondern die Menschen mußten zu ihrer Beruhigung und Glückseligkeit auch die Versicherung

ıd gewisse Ueberzeugung davon erlangen können. Dies ist nun ırch die Versöhnung Christi geschehen. Es haben zwar ehrere ältere und neuere Philosophen und Religionslehrer behaup- , daß dergleichen Versöhnung Gottes nicht nöthig sey, indem ott den Menschen die Sünde vergebe, wenn sie sich besserten. lein die ganze Geschichte des Menschengeschlechts älterer und neue- Zeiten lehrt, daß es immer allgemeine herrschende Erwartung ter den Menschen gewesen sey, die aus dem allgemeinen Gefühl s Bedürfnisses entstanden ist, daß außer der Besserung des Her- ns noch gewisse andere Mittel nöthig wären und wirklich statt nden, die Gottheit zu versöhnen oder die verdienten Strafen der ünde abzuwenden. Dieses Gefühl gründet sich darauf: a) weil Mensch, wenn er keine neue Vergehungen mehr begeht, doch lechterdings keine beruhigende Versicherung in sich hat, daß ihm n dieser nun erfolgten Besserung willen auch die vor seiner sserung begangenen Sünden vergeben werden müßten. Ja er det eigentlich keinen Grund, dies anzunehmen, sondern vielmehr und, das Gegentheil zu fürchten. Denn wie kann, was einmal schehen ist, ungeschehen gemacht, und die Folgen davon aufge- ben werden? b) Weil jeder Mensch, wenn er es auch noch so weit der Heiligung gebracht hat, dennoch bekennen muß, daß seine iligkeit sehr mangelhaft sey und daß er oft sündige. Wie kann er so hoffen, durch seine unvollkommene und mit Sünden befleckte iligkeit Gottes Gnade zu verdienen? Es ist daher die Stimme des wissens, die das Gefühl dieses Bedürfnisses eines Begnadigungs- tels unter den Menschen herbeygeführt und so allgemein gemacht t. Es hat kein Volk auf dem Erdboden gegeben, wie schon Plu- ch bemerkt, das nicht dazu gewisse Anstalten gemacht hätte, Opfer, inigungen und andere gottesdienstliche Gebräuche. [Vergl. Mei- rs Geschichte der Religionen, S. 123. f.] Da diese Vorstellung allgemein und so tief gewurzelt ist, und sich auf die Stimme des wissens gründet; so wird man sich vergeblich bemühen, sie den enschen zu benehmen, zumal da sie mit den dem Menschen so türlichen und so nahe liegenden Ideen von Gott und seiner Denk- d Handlungsart zusammenhängt. Derjenige Religionslehrer, der m Volke die Lehre von der Begnadigung durch Christum nicht vor- gt, oder sie wankend und zweifelhaft macht, oder sie geradezu läugnet, handelt sehr unbesonnen und unüberlegt. Denn er ist ht im Stande, ihm etwas Besseres und Beruhigenderes dafür derzugeben, auch vermag er es nicht, dem Menschen, wenn sein wissen erwacht, andere Trostgründe zu geben, die ihm so völlig ügten. S. §. 108.

II. Von den verschiedenen Anstalten, die Gott zur Wie- herstellung und moralischen Vervollkommnung des Menschen-

geſchlechts gemacht hat, im Allgemeinen. Hiebey iſt z
merken:

1) Die Mittel, die Gott dazu gebraucht, ſind ſehr viel
und mancherley. Sie zielen theils dahin ab, die Macht
Herrſchaft der Sünde zu ſchwächen, theils, den Menſchen zu
terrichten und ihm den rechten Weg zur wahren Glückſeligkei
zeigen, und ihm Kraft zu geben, dieſen Weg zu gehen. Hiez
net ſchon die urſprüngliche Einrichtung, die Gott in der Natu
macht hat; die Regungen des Gewiſſens; die unangenehmen Em
dungen, die auf ſündliche Handlungen folgen; u. ſ. w.; fe
die mittelbaren oder unmittelbaren Belehrungen Gottes, die e
Menſchen bald auf dieſe, bald auf jene Art ertheilt hat, (πολυ
ρως και πολυτροπως, Hebr. 1, 1.); die Gelegenheit, die
den Menſchen gegeben hat, ſich aus den Beyſpielen anderer zu
lehren über Tugend und Laſter, über das Glück des Tugendh
und über das Unglück des Laſterhaften, um ſich durch Schaden
Vortheil anderer weiſe zu machen; kurz, die Geſchichte iſt eine
größten Lehrerinnen des menſchlichen Geſchlechts. Es iſt hiezu
die Geſchichte jeder Nation überhaupt dienlich; ein beſonderes
tereſſe für uns aber hat die iſraelitiſche Geſchichte, da in dem
lichen Unterricht auch von Jeſu und den Apoſteln beſtändig d
Rückſicht genommen wird, und da ſie ſehr lehrreich erzählt, und
eine ſolche Art in der Bibel behandelt iſt, wie ſie gerade auf die
reichſte Klaſſe der Menſchen den größten Eindruck macht. Sie
Gott überall (nicht als ein bloß metaphyſiſches Weſen, ſondern
menſchlich mit Menſchen handelnd dar, und mahlt uns ſeine E
ſchaften, den Gang ſeiner Vorſehung und Behandlung der Men
zu ihrem wahren Beſten recht deutlich und anſchaulich vor die A
Diejenigen Lehrer alſo, welche den Gebrauch des alten Teſta
beym Volks- und Jugendunterricht ganz verwerfen und das
Teſtament lieber abgeſchafft ſähen, wiſſen nicht, was ſie thun.
berauben ſich und ihre Anvertrauten großer Vortheile. Der
brauch iſt vielfach, auch ſchon zu Chriſto und der Apoſtel Zeit.
dieſer hebt den rechten Gebrauch nicht auf. [Vergl. über den
brauch der Geſchichte des alten Teſtaments 1 Cor. 10, 6.
Röm. 15, 4.; und Köppen's ſchönes Buch: Die Bibel, ein Werk
göttlichen Weisheit; auch J. G. Müller Von dem chriſtlichen
gionsunterrichte, Winterthur 1809, 8.] Die größte Wohlthat,
Gott den Menſchen erwieſen hat, iſt aber allerdings, nach der
ſtändigen Lehre des neuen Teſtaments, die Erſcheinung Chriſti in
Welt, ſeine Belehrung und ſein ganzes übriges Verdienſt um
Menſchengeſchlecht. S. Röm. 11, 33.—36. Doch muß man d
die übrigen wohlthätigen Anſtalten, wodurch Gott theils den Chri
theils auch dem übrigen großen Haufen der Menſchen zu Hülfe

men ist und noch zu Hülfe kommt, nicht gering schätzen und aus-
ließen; sondern man muß alles dies mit einander verbinden und
unvereinzelt lassen, so wie es in der wirklichen Welt ist, worin
S. auch die heilige Schrift mit ihrem Beyspiel vorangeht. [Vergl.
rusalem's Betrachtungen, Th. II.; Heß Vom Reiche Gottes;
Fsing's Erziehung des Menschengeschlechts, Berlin 1780.]

2) Sie sind aber auch allgemein. [M. p. 126. §. 6.] Zwar
r Gott nicht zu allen Zeiten und bey allen Nationen dieselben Mit-
angewendet, (da nicht alle Zeitalter und alle einzelne Menschen der-
en gleich empfänglich waren); aber er wählte immer diejenigen,
jedem Zeitalter und Volke am angemessensten waren, so daß
ntniß und Verehrung Gottes und Frömmigkeit und Tugend nie
erging auf dem Erdboden. Es ist billig, hier nicht bloß bey der
elitischen Nation allein stehen zu bleiben, sondern auch die Spu-
der göttlichen Vorsorge über andere Völker der Erde, die man
den nennt, aufzusuchen und dankbar zu bewundern. Selbst bey
ngelhafter Gotteserkenntniß und Polytheismus finden wir oft
hre Religiosität und Frömmigkeit, die Gott, bey aller Unvollkom-
heit der Einsichten, dennoch gewiß wohlgefällig gewesen ist. Die
n Schriftsteller sind voll davon. Die Sendung guter Gesetzgeber,
ltischer Weisen, Volkslehrer und Beförderer der Wissenschaften
guten Sitten hing bey Griechen, Römern und andern Natio-
gleichfalls von Gottes allgütiger Vorsehung und Leitung ab, und
te mit zu ihrer Verbesserung und sittlichen Vervollkommnung,
in auch die Anstalten, die Gott unter dem jüdischen Volke
hte, abzweckten. Denn was Gott mittelbar thut, dient zu seiner
herrlichung eben so wohl, als das Unmittelbare. Paulus sagt
er ausdrücklich, daß Gott auch den Heiden Gelegenheit gegeben
e, ihn zu erkennen, daß er sich nicht unbezeugt gelassen habe,
daß auch sie ohne Entschuldigung wären, wenn sie die durch
Natur ihnen mitgetheilte Kenntniß von Gott ungebraucht ließen,
stelg. 17, 27. Röm. 1, 18. f. Eben daher wird die Frömmig-
und Tugend der Heiden nach dem Maaße ihrer unvollkommenen
enntniß dennoch als Gott wohlgefällig in der heiligen Schrift
gestellt, z. B. beym Hauptmann Cornelius, Apostelg. 10., [s.
p. 129. not. 9.], und darum würdigte ihn Gott, ihm mehr
uvertrauen, da er mit der geringern ihm bis dahin anvertraut
esenen Erkenntniß treu umgegangen war. Der große Haufen
Juden hatte aber aus Nationalstolz das Vorurtheil, daß Gott
für sie vorzüglich sorge, daß sie ihm werther als andere Völker,
ausschließungsweise seine Kinder wären, und daß daher der
ssias eigentlich nur für sie bestimmt sey. [M. p. 122. n. 3.]
se Vorurtheile werden im neuen Testamente oft bestritten: es sey
Θεος και πατηρ παντων, Ephes. 4, 5. 6. 1 Tim. 2, 5. u. f.; es
finde

finde bey Gott keine Parteylichkeit (προσωπολημψια) statt, Röm. 12. Apostelg. 10, 34.; es hätten daher alle gleiche Rechte die göttlichen Wohlthaten, und besonders auch auf die durch Christum geschenkten, Joh. 10, 16. Epheſ. 1, 10. C. 2, 14. 18. 5, 18. u. ſ. w., und die Stellen M. p. 126. §. 6. n. 1. et 3. im alten Teſtamente wird dieſe Allgemeinheit der göttlichen Gn deutlich behauptet, und die Propheten reden häufig davon, einſt Kenntniß des wahren Gottes unter den Heiden allgem werden ſolle, und daß dieſe keinesweges davon ausgeſchloſſen ſ ſollten, 5 Moſ. 32, 31. Jeſ. 2. und 66. Ja, die Heiden haben alten Teſtamente weit herrlichere Verheißungen als die Juden die künftigen Zeiten.

3) Es ſind aber auch alle dieſe Mittel höchſt weiſe von gewählt in Rückſicht auf die Natur der Menſchen und Beſch heit der Zeiten. Die Wahl derſelben iſt ſo eingerichtet, da Freyheit des Menſchen nichts dabey leidet, und es in ſeiner G bleibt, ſie zu gebrauchen oder zu verwerfen. Es iſt die innere K der Wahrheit, die auf den Menſchen wirken ſoll, nicht Zwa mittel von außen. Gott richtete ſich aber auch, als ein weiſer V und Erzieher der Menſchen, nach den Zeiten und dem Alter Menſchengeſchlechts überhaupt, und einzelner Nationen und ſchen insbeſondere. Er richtete daher den Unterricht nach Fähigkeiten derſelben ein, überlud das Kindesalter derſelben mit ſolchen Geſetzen und Lehren, die ſie noch nicht faſſen kon und ſparte den höhern Unterricht für das reifere Alter eines erwachſenen Menſchengeſchlechts auf. In dieſer mehrern od nigern Empfänglichkeit ganzer Zeitalter und Nationen iſt der G zu ſuchen, warum Gott gewiſſe Wahrheiten, (z. B. die der chriſtl Religion eigenthümlichen,) nicht früher geoffenbart hat, oder gewiſſen Nationen und Gegenden nicht hat bekannt werden l ob er gleich auf andere Art für ſie ſorgt, und ſie zu dem Grade Glückſeligkeit führt, deſſen ſie empfänglich ſind. Denn er iſt an Ein Mittel gebunden, wie ſchon in der Vorbereitung geführt iſt. Auch iſt die Erziehung des Menſchengeſchlechts bloß auf dieſes Leben eingeſchränkt; und wer hier ohne ſe Schuld zurückbleibt, für den wird ohne Zweifel dort geſorgt den, daß er das Verſäumte nachholen kann.

Anm. Im neuen Teſtamente wird ſowohl der ganze Inbegr Mittel, die Gott anwendet, um die Menſchen zur Glückſeligkeit ren, als auch die einzelnen Mittel ſelbſt χαρις, χαρις θεου, auch θεου genannt. [M. p. 122. et 125.] Da dieſer Ausdruck auf manc Art gebraucht wird und oft unbibliſche Begriffe untergelegt werd ſind die bibliſchen Bedeutungen kurz zu erläutern. Es entſpricht hebräiſchen חן, (bisweilen auch dem חסד und ähnlichen Wörtern,) u deutet: 1) überhaupt die unverdiente Liebe und das Wohlwollen G als des höchſten Oberherrn gegen ſeine ſämmtlichen Geſchöpfe und

Hanen, besonders gegen uns Menschen, und ist daher oft gleichbedeu-
end mit ἀγαπη, χρηστοτης, φιλανθρωπια, als Tit. 3, 4.; 2) die
Folgen und Beweise dieses huldreichen Wohlwollens, kurz, die sämmtlichen
unverdienten göttlichen Wohlthaten selbst, Joh. 1, 16. (χαρις ἀντι χα-
ριτος), was sonst durch χαρισμα, δωρεα und dergl. ausgedrückt wird,
vergl. Röm. 5, 15., und da wir sie unverdient empfangen, werden sie
dem ὀφειλημα entgegengesetzt, Röm. 4, 4. Hieraus entstehen nun wieder
verschiedene Bedeutungen, daß es nämlich von einzelnen großen Wohlthaten
gebraucht wird, die vorzugsweise χαριτες heißen, als: a) Von der christlichen
Lehre und Verfassung überhaupt, und besonders von der großen Haupt-
Lehre und Anstalt des Christenthums, von der Vergebung der Sünden
aus Gnaden um Christi willen: χαρις και ἀληθεια, Joh. 1, 7., λογος
χαριτος, die wohlthätige Lehre, Apostelg. 14, 3., auch χαρις θεου, Tit. 2,
11., Χριστου, und χαρις schlechthin, Apostelg. 18, 27. u. f. b) Von ge-
wissen Geschäften, Verrichtungen und Aemtern in der christlichen Kirche
und den gewissen Personen dazu von Gott verliehenen Fähigkeiten, Geschick-
lichkeiten und Gaben. So Röm. 1, 5. χαρις και ἀποστολη und Cap. 12,
6. Sonst auch χαρισμα, welches 1 Petr. 4, 10. und in den Briefen an die
Corinther mit χαρις als synonym verwechselt wird. Aus diesen und ähn-
lichen Stellen ist c) der kirchliche Sprachgebrauch, daß man gratia vor-
zugsweise von den Wirkungen Gottes auf das Herz des Menschen zu seiner
Besserung und Bekehrung gebraucht hat. Man nannte sie actiones gra-
tiae und den Zustand eines gebesserten Menschen statum gratiae. In
diesem Sinne gebrauchte man sonderlich in der lateinischen Kirche dies
Wort Ausdruck, vornehmlich seit Augustin. Ein mehreres unten §. 129. —
Es erhellt aus dem Bisherigen, daß Gottes Gnade nichts anderes ist, als
Gottes Güte, aber in einer besondern Beziehung genommen. Nämlich
Gnade ist eigentlich Güte des Obern gegen den Untergebenen. Nach
dem eigentlichen Sprachgebrauch, (den auch die heilige Schrift befolgt,)
ist nur der Regent gnädig in Beziehung auf den Unterthan, und der
Herr in Beziehung auf den Knecht. Gott ist daher gnädig im vor-
züglichsten Sinne des Wortes, weil er der oberste und nothwendige Regent
und Oberherr der Menschen ist. Also ist alles, was Gott für den Men-
schen thut, im Leiblichen und Geistigen, Wirkung der Gnade Gottes, actus
gratiae divinae, und diese Gnade ist frey, weil ihm niemand etwas ab-
nöthigen kann; und schon der Begriff Gnade schließt alles Verdienst
aus, Röm. 4, 4.

III. Ueber den Rathschluß Gottes insbesondere, die Wie-
derherstellung des Menschengeschlechts durch Jesum Christum
hauptsächlich zu Stande zu bringen. Nach der Lehre des neuen Te-
staments hat Gott beschlossen, durch Christum besonders die Men-
schen zu beglücken, und ihnen durch denselben den Weg zur Heiligung
und Seligkeit zu zeigen. Daher heißt er Apostelg. 3, 15. in Vergl.
mit V. 26. ἀρχηγος ζωης, welches Hebr. 5, 9. durch αἰτιος σωτη-
ριας erklärt ist, vergl. Apostelg. 17, 30. 31. Der wohlthätige Ent-
schluß Gottes, die Menschen zu begnadigen, zu heiligen und zu be-
glücken, und die Anstalten dazu heißen χαρις σωτηριος, Tit. 2, 11.
Cap. 3, 4. Dazu gehört Folgendes: Gott will nämlich die Menschen,
durch die Sünde unselig geworden sind, von dieser Unseligkeit
freyen, (σωζειν), und ihnen gewisse unverdiente Wohlthaten
schenken, (χαριτουν, χαρις, u. s. w.). [M. §. 2.] Diese Wohlthaten
sind: Sündenvergebung, Heiligung, ewige Glückseligkeit, und der

von

von Gott veranstaltete Unterricht von diesem Glück, und Anweis
wie wir dazu gelangen, und Kraft dazu. [M. §. 5. p. 124.] D
Gnade Gottes heißt nun ἡ χαρις θεου ἐν Χριστῳ δοθεισα, 1
1, 4., und sie wird beständig so beschrieben im neuen Testamente,
wir sie durch Christum und um Christi willen erhielten. Durch
belehrt und bessert uns Gott, er begnadigt uns, um
Todes willen, und schenkt uns durch ihn und um seinetwill
ewige Seligkeit, (von ihm geht alles aus und auf ihn wird
zurückgeführt). Dieser Rathschluß Gottes heißt ferner in der h
gen Schrift θελημα θεου, προθεσις, προγνωσις, und προορι
s. Ephes. 1, 4. 11. C. 3, 11.; und sie sagt davon, daß ihn G
von Ewigkeit her (προ αἰωνων s. καταβολης κοσμου) ge
habe. Dies ist die Natur und das Eigenthümliche aller göttl
Rathschlüsse, und dies liegt auch in dem προ. [S. M. p. 123. u.
S. §. 32. 1. Eine vorzüglich deutliche Stelle ist 1 Petr. 1, 20.
dem alten Testamente gehört besonders hieher Ps. 40, 7. f. D
Rathschluß wird aber beständig als ein freyer Rathschluß Gr
beschrieben, z. B. in den angeführten Stellen εὐδοκια θελημα
nicht, als wenn es bey Gott gestanden hätte, dem menschlichen
schlechte allenfalls auch nicht zu Hülfe zu kommen, und es v
glücken zu lassen, (welches sich von der göttlichen Güte nicht d
läßt), sondern anzuzeigen, daß ihn keine äußere Nothwendi
dazu gezwungen habe, und daß es freye Gnade Gottes sey,
alles Verdienst und Würdigkeit der Menschen. Uebrigens ha
Paulus auch Röm. 9. — 11. von dem freyen Rathschluß G
in Hinsicht auf die neue Verfassung, die er durch Christum auf
begründen wollte. — Aus dem bisher Vorgetragenen lassen sich
gende Resultate herleiten: Das Christenthum nämlich gründet sich
die Sätze: a) daß alle Menschen als Sünder vor Gott angesehen
den, (welches jedem sein eignes Gewissen sagt, s. Num. 1. zul
und b) daß sie daher den Strafen der Sünde unterworfen sind, (
ches die Erfahrung bestätigt). Das Eigenthümliche des Chri
thums besteht nun eben darin, daß es dem Menschen vorher
freyung von der Sünde und den Strafen der Sün
verheißt, ehe es vollkommene und gottgefällige Heiligkeit von
fordert. Es kommt dadurch dem unwissenden, verzagten und sch
chen Menschen zu Hülfe, flößt ihm Vertrauen und Liebe zu Gott
macht ihm dann seine Bestimmung zur wahren Heiligung und un
gänglichen Glückseligkeit bekannt, und zeigt ihm den einigen wah
Weg, auf welchem er dazu gelangt. Eine Philosophie und Religi
lehre, welche diese Ordnung umkehrt, erst Heiligkeit von dem M
schen fordert, ehe er Kraft dazu hat, und diese als Erwerbun
grund der Begnadigung vorstellt, verfehlt den Zweck, und verl
und behauptet Unmögliches. Der Hauptinhalt dieser Begnadig
oder Amnestie, die das Christenthum verheißt, ist die Lehre,

Jesus Christus in die Welt gekommen sey, die sündigen Menschen zu seligen, (von Sünde und Tod zu befreyen,) 1 Tim. 1, 15., vergl. 2 Tim. 1, 10. Joh. 3, 16. 17. Diese Begnadigung aber kommt den Menschen nur dann zu, wenn er von nun an, unter Gottes Beystand und Leitung, den dabey vorgeschriebenen Bedingungen und Vorschriften gemäß handelt. Daher ist im Christenthum Sündenvergebung und ewiges Leben unzertrennlich verbunden mit der Forderung der Sinnesänderung und des Glaubens, der durch die Liebe thätig ist. So werden diese Lehren immer verbunden in der heiligen Schrift, s. z. B. Tit. 2, 11. — 14.

§. 89.

Ausbildung und Entwickelung des Begriffs vom Messias unter den ältern und neuern Juden; verschiedene Meinungen derselben über den Messias; und Beweisführung, daß Jesus der Messias sey.

I. Ueber die allmählige Entwickelung des Begriffs von einem Messias unter den Israeliten.

1) Die Idee von einem ehemaligen glücklichen Zustande in der frühesten Weltperiode ist allgemein auf dem Erdboden, und wir finden sie auch bey den Israeliten, s. §. 56. Aber eben so tief liegt es auch in der Natur der menschlichen Seele, sich bey Leiden und Trübsalen und Gefühl der physischen und moralischen Mängel mit Hoffnung besserer Zeiten und eines künftigen glücklichen Zustandes zu trösten, entweder in diesem oder in einem künftigen Leben, oder in beiden zugleich. Daher entstanden bey den Heiden Erzählungen, (worein die Wünsche und Erwartungen eingekleidet wurden): von Wiederkehr des goldenen Weltalters, dem wieder zu hoffenden Götterleben auf Erden, u. dergl. Solche Vorstellungen hat jede Nation, und sie haben, (so wie jene vom ursprünglichen goldenen Weltalter,) ihren Grund ebenfalls in einem tief in der menschlichen Seele liegenden Gefühle des Bedürfnisses; bey jeder Nation aber modificirten sich die Ideen, Erwartungen und Wünsche anders, nach der individuellen Lage, Denk- und Vorstellungsart. Ein Volk ist in seinen Erwartungen kühner und zuversichtlicher; ein anderes mehr gemäßigt, mehr hoffend und wünschend, als entscheidend und bestimmend.

2) Auch die israelitische Nation erwartete eine solche Wiederkehr des goldenen Weltalters auf Erden, und dazu berechtigten sie schon die Aussprüche und Verheißungen ihrer ältesten Propheten; allein das war bey ihr ganz eigenthümlich und unterscheidend, daß

es

finde bey Gott keine Parteylichkeit (προσωπολημψια) statt, Röm. 12. Apostelg. 10, 34.; es hätten daher alle gleiche Rechte die göttlichen Wohlthaten, und besonders auch auf die durch Christum geschenkten, Joh. 10, 16. Ephes. 1, 10. C. 2, 14. 18. 5, 18. u. s. w., und die Stellen M. p. 126. §. 6. n. 1. et 3. im alten Testamente wird diese Allgemeinheit der göttlichen Gn deutlich behauptet, und die Propheten reden häufig davon, einst Kenntniß des wahren Gottes unter den Heiden allgem werden solle, und daß diese keinesweges davon ausgeschlossen sollten, 5 Mos. 32, 31. Jes. 2. und 66. Ja, die Heiden haben alten Testamente weit herrlichere Verheißungen als die Juden die künftigen Zeiten.

3) Es sind aber auch alle diese Mittel höchst weise von gewählt in Rücksicht auf die Natur der Menschen und Beschaf heit der Zeiten. Die Wahl derselben ist so eingerichtet, daß Freyheit des Menschen nichts dabey leidet, und es in seiner Ge bleibt, sie zu gebrauchen oder zu verwerfen. Es ist die innere K der Wahrheit, die auf den Menschen wirken soll, nicht Zwa mittel von außen. Gott richtete sich aber auch, als ein weiser R und Erzieher der Menschen, nach den Zeiten und dem Alter Menschengeschlechts überhaupt, und einzelner Nationen und M schen insbesondere. Er richtete daher den Unterricht nach Fähigkeiten derselben ein, überlud das Kindesalter derselben mit solchen Gesetzen und Lehren, die sie noch nicht fassen kon und sparte den höhern Unterricht für das reifere Alter eines erwachsenen Menschengeschlechts auf. In dieser mehrern od nigern Empfänglichkeit ganzer Zeitalter und Nationen ist der G zu suchen, warum Gott gewisse Wahrheiten, (z. B. die der christl Religion eigenthümlichen,) nicht früher geoffenbart hat, oder gewissen Nationen und Gegenden nicht hat bekannt werden l ob er gleich auf andere Art für sie sorgt, und sie zu dem Grad Glückseligkeit führt, dessen sie empfänglich sind. Denn er ist an Ein Mittel gebunden, wie schon in der Vorbereitung geführt ist. Auch ist die Erziehung des Menschengeschlechts bloß auf dieses Leben eingeschränkt; und wer hier ohne Schuld zurückbleibt, für den wird ohne Zweifel dort gesorgt den, daß er das Versäumte nachholen kann.

Anm. Im neuen Testamente wird sowohl der ganze Inbeg Mittel, die Gott anwendet, um die Menschen zur Glückseligkeit ren, als auch die einzelnen Mittel selbst χαρις, χαρις θεου, auch θεου genannt. [M. p. 122. et 125.] Da dieser Ausdruck auf ma Art gebraucht wird und oft unbiblische Begriffe untergelegt wer sind die biblischen Bedeutungen kurz zu erläutern. Es entspric hebräischen חסד, (bisweilen auch dem רחם und ähnlichen Wörtern, drutet: 1) überhaupt die unverdiente Liebe und das Wohlwollen als des höchsten Oberherrn gegen seine sämmtlichen Geschöpfe und

nen, beſonders gegen uns Menſchen, und iſt daher oft gleichbedeu-
d mit ἀγαπη, χρηστοτης, φιλανθρωπια, als Tit. 3, 4. ; 2) die
lgen und Beweiſe dieſes huldreichen Wohlwollens, kurz, die ſämmtlichen
erdienten göttlichen Wohlthaten ſelbſt, Joh. 1, 16. (χαρις ἀντι χα-
ος), was ſonſt durch χαρισμα, δωρεα und dergl. ausgedrückt wird,
gl. Röm. 5, 15., und da wir ſie unverdient empfangen, werden ſie
t ὀφειλημα entgegengeſetzt, Röm. 4, 4. Hieraus entſtehen nun wieder
erley Bedeutungen, daß es nämlich von einzelnen großen Wohlthaten
raucht wird, die vorzugsweiſe χαριτες heißen, als: a) Von der chriſtlichen
re und Verfaſſung überhaupt, und beſonders von der großen Haupt-
re und Anſtalt des Chriſtenthums, von der Vergebung der Sünden
3 Gnaden um Chriſti willen: χαρις και ἀληθεια, Joh. 1, 7., λογος
ατος, die wohlthätige Lehre, Apoſtelg. 14, 3., auch χαρις θεου, Tit. 2,
, Χριστου, und χαρις ſchlechthin, Apoſtelg. 18, 27. u. f. b) Von ge-
en Geſchäften, Verrichtungen und Aemtern in der chriſtlichen Kirche
den gewiſſen Perſonen dazu von Gott verliehenen Fähigkeiten, Geſchick-
keiten und Gaben. So Röm. 1, 5. χαρις και ἀποστολη und Cap. 12,
Sonſt auch χαρισμα, welches 1 Petr. 4, 10. und in den Briefen an die
Ephes mit χαρις als ſynonym verwechſelt wird. Aus dieſen und ähn-
en Stellen iſt c) der kirchliche Sprachgebrauch, daß man gratia vor-
ſweiſe von den Wirkungen Gottes auf das Herz des Menſchen zu ſeiner
kehrung und Bekehrung gebraucht hat. Man nannte ſie actiones gra-
e und den Zuſtand eines gebeſſerten Menſchen ſtatum gratiae. In
em Sinne gebrauchte man ſonderlich in der lateiniſchen Kirche dies
Ausdruck, vornehmlich ſeit Auguſtin. Ein mehreres unten §. 129. —
erhellt aus dem Bisherigen, daß Gottes Gnade nichts anderes iſt, als
en Güte, aber in einer beſondern Beziehung genommen. Nämlich
ade iſt eigentlich Güte des Obern gegen den Untergebenen. Nach
eigentlichen Sprachgebrauch, (den auch die heilige Schrift befolgt,)
nur der Regent gnädig in Beziehung auf den Unterthan, und der
rr in Beziehung auf den Knecht. Gott iſt daher gnädig im vor-
ichſten Sinne des Wortes, weil er der oberſte und nothwendige Regent
Oberherr der Menſchen iſt. Alſo iſt alles, was Gott für den Men-
n thut, im Leiblichen und Geiſtigen, Wirkung der Gnade Gottes, actus
iae divinae, und dieſe Gnade iſt frey, weil ihm niemand etwas ab-
ingen kann; und ſchon der Begriff Gnade ſchließt alles Verdienſt
, Röm. 4, 4.

III. Ueber den Rathſchluß Gottes insbeſondere, die Wie-
rſtellung des Menſchengeſchlechts durch Jeſum Chriſtum
ſächlich zu Stande zu bringen. Nach der Lehre des neuen Te-
nts hat Gott beſchloſſen, durch Chriſtum beſonders die Men-
zu beglücken, und ihnen durch denſelben den Weg zur Heiligung
Seligkeit zu zeigen. Daher heißt er Apoſtelg. 3, 15. in Vergl.
3. 26. ἀρχηγος ζωης, welches Hebr. 5, 9. durch αἰτιος σωτη-
erklärt iſt, vergl. Apoſtelg. 17, 30. 31. Der wohlthätige Ent-
Gottes, de Menſchen zu begnadigen, zu heiligen und zu be-
n, und die Anſtalten dazu heißen χαρις σωτηριος, Tit. 2, 11.
, 4. Dazu gehört Folgendes: Gott will nämlich die Menſchen,
urch die Sünde unſelig geworden ſind, von dieſer Unſeligkeit
eyen, (σωζειν), und ihnen gewiſſe unverdiente Wohlthaten
en, (χαριτουν, χαρις, u. ſ. w.). [M. §. 2.] Dieſe Wohlthaten
Sündenvergebung, Heiligung, ewige Glückſeligkeit, und der

von

von Gott veranstaltete Unterricht von diesem Glück, und Anweisung wie wir dazu gelangen, und Kraft dazu. [M. §. 5. p. 124.] Die Gnade Gottes heißt nun ἡ χαρις θεου ἐν Χριστῳ δοθεισα, 1 Cor. 1, 4., und sie wird beständig so beschrieben im neuen Testamente, wie wir sie durch Christum und um Christi willen erhielten. Durch ihn belehrt und bessert uns Gott, er begnadigt uns, um seines Todes willen, und schenkt uns durch ihn und um seinetwillen ewige Seligkeit, (von ihm geht alles aus und auf ihn wird alles zurückgeführt). Dieser Rathschluß Gottes heißt ferner in der heiligen Schrift θελημα θεου, προθεσις, προγνωσις, und προορισμος s. Ephes. 1, 4. 11. C. 3, 11.; und sie sagt davon, daß ihn Gott von Ewigkeit her (προ αἰωνων s. καταβολης κοσμου) gefaßt habe. Dies ist die Natur und das Eigenthümliche aller göttlichen Rathschlüsse, und dies liegt auch in dem προ. [S. M. p. 125. n. S. §. 32. 1. Eine vorzüglich deutliche Stelle ist 1 Petr. 1, 20. In dem alten Testamente gehört besonders hieher Ps. 40, 7. f. Dieser Rathschluß wird aber beständig als ein freyer Rathschluß Gottes beschrieben, z. B. in den angeführten Stellen εὐδοκια θεληματος nicht, als wenn es bey Gott gestanden hätte, dem menschlichen Geschlechte allenfalls auch nicht zu Hülfe zu kommen, und es verunglücken zu lassen, (welches sich von der göttlichen Güte nicht denken läßt), sondern anzuzeigen, daß ihn keine äußere Nothwendigkeit dazu gezwungen habe, und daß es freye Gnade Gottes sey, ohne alles Verdienst und Würdigkeit der Menschen. Uebrigens handelt Paulus auch Röm. 9. — 11. von dem freyen Rathschluß Gottes in Hinsicht auf die neue Verfassung, die er durch Christum auf Erden begründen wollte. — Aus dem bisher Vorgetragenen lassen sich folgende Resultate herleiten: Das Christenthum nämlich gründet sich auf die Sätze: a) daß alle Menschen als Sünder vor Gott angesehen werden, (welches jedem sein eignes Gewissen sagt, s. Num. 1. zulezt, und b) daß sie daher den Strafen der Sünde unterworfen sind, (welches die Erfahrung bestätigt). Das Eigenthümliche des Christenthums besteht nun eben darin, daß es dem Menschen vorher Befreyung von der Sünde und den Strafen der Sünde verheißt, ehe es vollkommene und gottgefällige Heiligkeit von ihm fordert. Es kommt dadurch dem unwissenden, verzagten und schwachen Menschen zu Hülfe, flößt ihm Vertrauen und Liebe zu Gott ein, macht ihm dann seine Bestimmung zur wahren Heiligung und unvergänglichen Glückseligkeit bekannt, und zeigt ihm den einigen wahren Weg, auf welchem er dazu gelangt. Eine Philosophie und Religionslehre, welche diese Ordnung umkehrt, erst Heiligkeit von dem Menschen fordert, ehe er Kraft dazu hat, und diese als Erwerbungsgrund der Begnadigung vorstellt, verfehlt den Zweck, und verlangt und behauptet Unmögliches. Der Hauptinhalt dieser Begnadigung oder Amnestie, die das Christenthum verheißt, ist die Lehre, daß Jesus

Jesus Christus in die Welt gekommen sey, die sündigen Menschen zu seligen, (von Sünde und Tod zu befreyen,) 1 Tim. 1, 15., vergl. Tim. 1, 10. Joh. 3, 16. 17. Diese Begnadigung aber kommt m Menschen nur dann zu, wenn er von nun an, unter Gottes Beyand und Leitung, den dabey vorgeschriebenen Bedingungen und orschriften gemäß handelt. Daher ist im Christenthum Sündenergebung und ewiges Leben unzertrennlich verbunden mit r Forderung der Sinnesänderung und des Glaubens, der durch e Liebe thätig ist. So werden diese Lehren immer verbunden in r heiligen Schrift, s. z. B. Tit. 2, 11. — 14.

§. 89.

Ausbildung und Entwickelung des Begriffs vom Messias unter den ältern und neuern Juden; verschiedene Meinungen derselben über den Messias; und Beweisführung, daß Jesus der Messias sey.

I. Ueber die allmählige Entwickelung des Begriffs von einem Messias unter den Israeliten.

1) Die Idee von einem ehemaligen glücklichen Zustande in er frühesten Weltperiode ist allgemein auf dem Erdboden, und wir inden sie auch bey den Israeliten, s. §. 56. Aber eben so tief iegt es auch in der Natur der menschlichen Seele, sich bey Leiden nd Trübsalen und Gefühl der physischen und moralischen Mängel nit Hoffnung besserer Zeiten und eines künftigen glücklichen Zustanes zu trösten, entweder in diesem oder in einem künftigen Leben, der in beiden zugleich. Daher entstanden bey den Heiden Erzählunen, (worein die Wünsche und Erwartungen eingekleidet wurden): on Wiederkehr des goldenen Weltalters, dem wieder zu hoffenden Götterleben auf Erden, u. dergl. Solche Vorstellungen hat jede Nation, und sie haben, (so wie jene vom ursprünglichen goldenen Weltalter,) ihren Grund ebenfalls in einem tief in der menschlichen Seele liegenden Gefühle des Bedürfnisses; bey jeder Nation aber nodificirten sich die Ideen, Erwartungen und Wünsche anders, nach er individuellen Lage, Denk- und Vorstellungsart. Ein Volk ist n seinen Erwartungen kühner und zuversichtlicher; ein anderes mehr emäßigt, mehr hoffend und wünschend, als entscheidend und bestimmend.

2) Auch die israelitische Nation erwartete eine solche Wiederehr des goldenen Weltalters auf Erden, und dazu berechtigten sie chon die Aussprüche und Verheißungen ihrer ältesten Propheten; allein das war bey ihr ganz eigenthümlich und unterscheidend, daß

es von ihr in die Zeit gesetzt wurde, da der Messias erscheinen werde. Sie nannte diese glückliche Zeit עולם הבא.

3) Aber hier entsteht nun die Frage: Ist die Lehre vom Messias, (dem Weltbeglücker,) eine wirkliche Gottesoffenbarung, oder ist es eine bloß menschliche, durch zufällige Umstände unter den Israeliten veranlaßte Vorstellung, oder, mit Einem Worte, ein ächter mythischer Mythus, der hernach nur von Jesu und den Apostel zu wohlthätigen moralischen Zwecken benutzt ist?

A. Diejenigen, die überhaupt keine nähere Offenbarung gelten lassen oder sie bezweifeln, behaupten das letztere; alle diejenigen, welche die Wirklichkeit der Wunder läugnen. (Da die Weissagungen gehören mit zu den Wunderbegebenheiten; es gilt also von ihnen alles das, was von andern Wundern S. §. 71. III. und §. 72. Num. II.) Diese suchen das natürliche Entstehen dieser Idee durch allerley Hypotheſen begreiflich zu machen. [Vergl. Stephani, Gedanken über die Entstehung und Ausbildung der Idee von einem Messias, Nürnberg 1787, 8. Eckermann's Theologische Beyträge, B. II. St. 1., (Altona 1791, 8.); Ziegler, Entwickelung des wahrscheinlichen Ursprungs der Ideen vom Messias, in Henke's Magazin für Religionsphilosophie, Bd. I. St. 1. Abhandl. 2.; und Ammon's Versuch einer Christologie des alten Testaments, Erlangen 1794, 8.] Ihre Hauptideen concentriren sich auf Folgendes: Von Alters her waren viele tapfere Helden und Retter (σωτηρες, מושיעים) unter der Nation aufgetreten, desgleichen Propheten und große Könige zum Heil des Volks; aber der gehoffte Nutzen wäre weder in Absicht der Religions- und Sittenverbesserung, noch auch in Absicht des Staates und bürgerlichen Wohlstandes erreicht worden. Man habe also dies alles erst für die Zukunft erwartet; und alle Wünsche, Hoffnungen und Erwartungen hätten sich allmählig in einer Person vereinigt, welche dies alles leisten würde. Besonders sey die Idee nach dem babylonischen Exil recht allgemein unter den Juden gewesen, oder gar erst da entstanden; man habe sich diese Person als eigentlich als Retter und Helfer der jüdischen Nation gedacht; und vornehmlich als leiblichen Retter, der ein irdisches Reich errichten werde. Zu Jesu Zeiten habe diese Idee allgemein unter den Juden geherrscht, und man habe sie mit Hülfe der damals gleichfalls allgemein gangbaren allegorischen Interpretation in die ältern heiligen Bücher hineinerklärt. Jesus, sagt man weiter, fand diese Idee, knüpfte, weil er sie einmal vorfand, seine Lehre daran, ohne, wie viele hinzusetzen, die Idee selbst im Ernste für wahr zu halten, und modificirte sie dahin, daß er sich als einen geistigen Erretter der Menschen durch seinen Unterricht ankündigte. Daher behauptet Eckermann geradezu, (Beytr. St. 1.,) daß das ganze alte

Teſta-

stament gar keine eigentliche Weissagungen auf Jesum enthalte. merkungen hierüber: 1) Alle Erklärungen von dem Entstehen des griffs ohne eine nähere göttliche Offenbarung sind, (wenn sie sonst nichts gegen sich hätten,) bloße Vermuthungen und Hypo- sen, die schlechterdings nicht historisch dargethan werden kön- . Eben daher werden sie auch von jedem so verschieden dargestellt, einer widerlegt den andern, weil es an dem festen historischen und und Boden fehlt, worauf man feststehen und bauen könnte. sind lauter Spiele des Witzes, lauter Vermuthungen, wie die che wohl natürlich habe zugehen können, und da lassen sich n freylich mehrere Fälle als möglich denken, deren keiner aber wirklich historisch bewiesen werden kann, und fast immer as Historisches gegen sich hat. Daher diese Verschiedenheit, die h nie aufhören wird und aufhören kann, so lange man auf diesem ge bleibt. 2) Die Behauptung (Eckermann's u. a.) ist un- ründet, daß alle alttestamentliche Beschreibungen vom Messias ht Beschreibungen Jesu, sondern eines irdischen Königs ren. Denn wenn der Messias gleich oft mit einem König vergli- n wird, (womit wir ja auch Gott oft verglichen finden,) so wird ja auch als ein Prophet und Priester beschrieben und so genannt, d die Befreyung von Sünden, Unterricht und Sittenverbesserung rden als Hauptsache und eigentlicher Zweck seiner Zukunft angege- , Ps. 22. 40. 110. Jes. 2. 11. 53. 3) Die Weissagungen der opheten schildern den Messias nicht als einen König oder Herr- er eines einzigen Volks, wie die israelitischen Könige waren, son- rn als König und Wohlthäter für alle, die ihm vertraut würden. ie Weissagungen der israelitischen Propheten verheißen ihn so gut, noch mehr, den Heiden, als den Juden selbst, s. die ange- hrten Stellen; und die dem Abraham gegebenen Verheißungen, Genes. 12, 3. C. 22, 18., sind gewiß fern von allem jüdischen Parti- ularismus, und so allgemein, wie möglich. 4) Wenn einige be- aupten, daß die Idee von einem Messias erst während des babylo- ischen Exils oder nachher entstanden sey, und daß die frühern Juden ie sogenannten Messiasstellen im Mose und in den Propheten ganz nders verstanden hätten, so ist dies wider die Geschichte. Denn zu Jesu Zeiten und viel früher herrschte unter den Samaritanern er Begriff vom Messias allgemein, und zwar reiner als bey dem rößten Theil der Juden, nämlich er wurde vorgestellt als der große Prophet und Welterlöser, Joh. 4, 25. 42. f. Also muß ieser Begriff unter der jüdischen Nation schon früher gewesen seyn, ls die gottesdienstliche Trennung zwischen ihnen und den Samarita- ern erfolgte, folglich vor dem babylonischen Exil. Denn nach der Trennung hätten sie ihn von den Juden gewiß nicht angenommen. Woher hatten ihn nun die Samaritaner? Vom ganzen alten Testa- mente nahmen sie nur die fünf Bücher Mosis an. Folglich muß sich

diese

diese ihre Erwartung auf Zeugnisse im Moses gegründet ha
und auf Auslegung dieser Zeugnisse, die ihnen von den,
2 Kön. 17, 27. f., aus Assyrien dahin geschickten israelitischen
rern gegeben war. Die Israeliten, lange vor dem Exil, m
also die Idee vom Messias schon gehabt und im Moses gefun
haben.

B. Die ganze Behauptung, daß sich die Idee vom Me
nicht auf Gottesoffenbarung gründe, und daß sie auch in den
sten heiligen Urkunden der Hebräer nicht enthalten sey, steht
offenbarsten Widerspruch mit den klärsten Aussprüchen Jesu
seiner Apostel. Denn a) von diesen werden die Schriften der
ph en als göttliche Schriften anerkannt, und die darin enthal
nen Lehren und Weissagungen werden nicht als Dichtung und
thus, sondern als wahre Gottesoffenbarung von ihnen
trachtet, §. 8. b) Eben so gewiß ist es, daß sie behaupten,
Moses und in den Propheten wären Weissagungen vom Messias
Weltbeglücker enthalten, und diese wären an Jesu erfüllt word
Dies hat Jesus selbst oft auf das nachdrücklichste und feyerlich
versichert, als Luc. 18, 31. — 33. C. 22, 37. C. 24, 27. Ma
20, 18. 19. C. 26, 54. Marc. 9, 12. Joh. 5, 39. 46., und
Apostel folgen ihm darin beständig, z. B. Apostelg. 2, 16.
C. 3, 18. C. 10, 34. C. 13, 23. 32. C. 26, 22. 23. 1 Petr. 1,
2 Petr. 1, 19. und die Pauliniſchen Briefe. — Sie selbst
glaubten dies. — Waren nun Jesus und die Apostel
menschliche Lehrer, so können sie hierin geirrt haben, (eben
wie viele jüdische Lehrer damaliger Zeit, welche diese Stellen
so auslegten); waren sie aber göttliche Gesandte, so wird ih
dies darum geglaubt werden müssen, weil sie es als wahr
sichern. Denn bey den Behauptungen eines Mannes, den ich
göttlichen Gesandten wirklich anerkenne, steht es mir nicht
eklektisch zu verfahren, oder, etwas auszulesen, um es bloß
meinem Gutdünken anzunehmen oder zu verwerfen. Ich
vielmehr allem und jedem, was er als solcher lehrt und behaupt
unbedingt Glauben beymessen. Will man also consequent seyn,
wird man auch hier wieder von diesem Punkt ausgehen müs
[S. Herder's Briefe, das Studium der Theologie betreffe
Br. 18. 21., vornehmlich S. 303. f. 349. — 352. Th. II. M
ches hieher gehörige findet man auch in der Schrift von Herde
Vom Erlöser der Menschen, nach unsern drey erste
Evangelisten, Riga 1796, 8.]

II. Verschiedene Meinungen der Juden zu und nach Jesu Z
ten über den Messias, und die Beschaffenheit seines Reichs.

1) Die herrschende Volksmeinung in Palästina zu Jesu Z
und vorher, (die auch die meisten Pharisäer und Gesetzlehrer hatten,
war,

ar, daß er vornehmlich ein leiblicher Retter und König der Juden, Universalmonarch seyn, und über alle Völker herrschen werde. o erklärten sie die Stellen Ps. 2, 2. 6. 8. Jerem. 23, 5. 6. Zach. 9, u. f. Daher wollten schon bey Jesu Lebzeiten diejenigen im Volk, Jesum für den Messias hielten, ihn zum König ausrufen, Joh. 15. vergl. Matth. 21, 8. 9. Selbst die Apostel waren noch bis ch seiner Auferstehung der Meinung, Matth. 20, 20. 21. Luc. 24, Apostelg. 1, 6.; und Jesus selbst ging während seines Erdens ens behutsam zu Werke, ihnen dies tiefgewurzelte Vorurtheil nicht f einmal zu nehmen, sondern sie nach und nach davon abzubringen. sephus sagt, daß durch die Meinung von der Universalmorchie der Enthusiasmus der Juden im Krieg gegen die Römer sehr genommen habe, (Bell. jud. VI, 5.). Von eben dieser allgemeinen, rch die Juden im ganzen Orient verbreiteten Erwartung reden ßerdem die Stellen Suet. Vesp. c. 4. und Tacitus Hist. 13. Man erwartete übrigens auch neue gottesdienstliche Anordngen von ihm, Joh. 1, 25., ausgezeichnet große Wunder, Joh. 7, ., und glaubte, daß er aus Davids Geschlecht zu Bethlehem, ch von ungewissen Eltern geboren werden würde, daselbst V. 42., d daß er nie sterben werde, Joh. 12, 34.

2) Einige, die geläutertere Begriffe hatten, aber bey weitem kleinste Anzahl, erwarteten kein irdisches Reich von ihm, sondern ündenvergebung, Unterricht und Ausbreitung der Wahrheit, kurz, istige Wohlthaten. So finden wir diese richtigen Begriffe bey Simeon, Luc. 2, 30. f., beym Missethäter am Kreuz, Luc. 23, 43., nd wenigen andern Juden zur Zeit Jesu. Es ist glaublich, daß es sonders unter den religiösen Juden außerhalb Palästina's, die den Messias erwarteten, verschiedene gegeben hat, die diese richtigern Ansichten hatten. Denn da finden wir bey weitem geläutertere Einchten, selbst bey dem gemeinen Mann unter den Samaritanern. 5. Joh. 4, 25. f. Diese Vorstellung billigte Jesus als die eing richtige und schriftmäßige, und betrug sich selbst beständig so. 5. Luc. 17, 20. 21. Joh. 18, 36. — 38. Sehr unrecht ist also die Beschuldigung in der Schrift: Vom Zweck Jesu, Braunschweig 778, daß er ein irdisches Reich habe stiften wollen. [S. (Koppe) rogr. de sententia Iudaeorum de Messia et futuro ejus egno, Gott. 1779.]

3) Sehr viele verbanden beide Meinungen mit einander, und achten ihn sich als Lehrer und irdischen König zugleich, als höchstes berhaupt des Staats und der Kirche. Und dies scheint auch e wahre Meinung der Apostel und meisten übrigen Schüler Jesu, lange er auf Erden lebte, gewesen zu seyn. Eine sehr große Anzahl hristen im ersten und in den folgenden Jahrhunderten von der judisirenden Partey beharrte bey dieser Idee, und glaubte daher an

die

die Wiederkunft Christi auf Erden zur Stiftung des tausendjäh
weltlichen Reichs; eine Vorstellung, die sich durch alle Jahr
derte bis auf die neuesten Zeiten unter vielen Christen erhalten ha

4) Noch andere unter den Juden zur Zeit Christi und
vorher waren Freydenker, und scheinen die ganze Idee vom M
als eine bloße Volksmeinung, als Mythus und vergebliche Er
tung verworfen zu haben, sonderlich wohl nach Zerstörung des
schen Staats durch die Römer. Dieser Meinung scheinen vorn
lich mehrere von den Juden außerhalb Palästina's gewesen zu
besonders unter den gelehrtern griechischen Juden. Daher fin
z. B. selbst im Buch der Weisheit und im ganzen Philo nichts
jener Idee vor, auch Josephus scheint sich dieses Glaubens
Väter zu schämen, da er den Griechen und Römern gefallen
Daher umgeht er die Sache immer. Sie begnügten sich mit d
Moral und verbanden die griechische Philosophie mit den Sätzen
jüdischen Religion und Theologie. Ihr Stillschweigen ist m
mehr auffallend, da sie, (sonderlich Philo,) ganz der allegori
Interpretationsmanier des alten Testaments ergeben waren.

5) In den spätern jüdischen Schriften nach Jesu Zeiten
nach Zerstörung des Tempels finden wir alle diese verschied
Meinungen der Vorzeit wieder; in den chaldäischen Paraphr
im Buch Sohar, im Talmud und in den Rabbinen, worin so
aus den uralten Traditionen vorkommt.

a) Ueber die Erheblichkeit der Lehre selbst sind die Meinu
der neuern Juden verschieden. Einige, als Maimonides, h
sie für die allerwichtigste Glaubenslehre, und erwarten eine gä
Wiederherstellung der Religion, Sittlichkeit und Glückseligkeit
den Messias, gleichsam eine neue politische und moralische Schöpf
Andere sehen es als eine Sache von geringerer Erheblichkeit an,
berühren sie selten; verschiedene scheinen sie im Grunde ganz
geben zu haben, oder sich derselben zu schämen.

b) In Absicht der Begriffe von den Verrichtungen des M
und dem Zweck seiner Sendung ist dieselbe Verschiedenheit der
nungen wie ehedem. Die meisten haben die ganz groben Vorst
gen von Stiftung eines irdischen Reichs und Unterjochung der
Andere setzen die Hauptabsicht in Verbesserung der Lehre und Wi
herstellung der Sittlichkeit und geistlicher Glückseligkeit. Dies ist
kleinste Zahl.

c) Einige Juden, die sich darein nicht finden konnten, daß
Messias in den Propheten bald als König (Ps. 2. 110. Jes. 1
bald aber als niedrig, unwerth, verachtet (Jes. 53. Ps. 22.)
schrieben werde, erdichteten, um dies zu vereinigen, die Lehre v
einem doppelten Messias. Der eine sey der niedrige und v
achtet

ɔtete, Josephs Sohn, (an den die Christen glaubten,) der andere, : noch kommen werde, Davids Sohn, der das Reich errichten rde.

d) Das lange Ausbleiben des Messias suchen viele Juden daher erklären, daß das jüdische Volk dies durch seine Sünden verschul- : habe. Die Verheißung nämlich sey bedingungsweise gege- n gewesen. Allein von diesem Hypothetischen findet sich nichts in n Orakeln vom Messias im alten Testamente.

III. Ueber die Führung des Beweises, daß Jesus von azareth der wahre Messias sey.

1) Man beweiset es aus den Kennzeichen und Abbildungen, : das alte Testament von ihm giebt, und die alle auf die aus- zeichnetste Weise bey Jesu zusammentreffen. Hierdurch kann es erdings zu einem hohen Grade der Evidenz gebracht werden, ß Jesus der im alten Testamente verheißene Messias sey. In- ssen gründen die Christen keinesweges das Messianische Ansehn :su bloß und allein auf die alttestamentlichen Weissagungen, (wie ollins meint,) so wenig wie Christus selbst, (s. Joh. 5, 34. f.). enn so schätzbar und wichtig diese Zeugnisse auch an sich immer ıd, so bleibt doch dabey immer ein gewisser Grad von Dunkel- it, (wie bey allen Orakeln,) übrig. Das alte Testament ist aller- ıgs sehr lehrreich und nützlich, wenn es recht gebraucht wird, er die Ueberzeugung der Christen ist doch nicht vom alten Testa- ɔnte allein abhängig. Auch für sie also bleibt der Beweis mer sehr wichtig; aber es ist nicht der einzige. S. §. 12. II. Zur berzeugung der Juden und zur Widerlegung ihrer Einwendungen nun diese Beweisführung aus dem alten Testamente besonders dien-), wozu sie auch Christus anwendet, z. B. Joh. 5, 39. — 47. nn das, was die Juden für Unterscheidungsmerkmale des Mes- s halten, (nach ihren heiligen Büchern,) ist an Jesu genau ein- troffen; auch alle die Kennzeichen und kleinen Umstände, die in n Stellen des alten Testaments, welche die Juden selbst vom ssias erklärten, angegeben worden, finden sich bey ihm so, : sie zusammen auf keine aus der Geschichte bekannte Person ssen. Er war zu Bethlehem geboren, aus der Davidischen milie, (von der nun schon längst unter den Juden keine fortge- te Geschlechtstafeln mehr da sind); er hat einen Vorläufer ge- bt; hat seine Lehre mit ausgezeichneten Wundern bestätigt; er gestorben, ehrenvoll begraben, auferstanden, man hat sich in ne Kleider getheilt, ihm Essig zu trinken gegeben; u. dergl. ößere und kleinere Umstände mehr. Daher gebrauchen auch die postel solche Stellen, besonders häufig gegen die Juden, um sie überzeugen.

2) Die

2) Die Chriſten, welche die Göttlichkeit des neuen Teſtam… und die Glaubwürdigkeit Jeſu und der Apoſtel anerkennen, grün… ihren Glauben an dieſe Wahrheit, hauptſächlich noch außerdem … die in dieſen Büchern des neuen Teſtaments vorkommenden Zeug… und Nachrichten. Hier wird Er durchgängig als der größte gött… Geſandte, als Herr über alles und als Weltbeglücker beſchrie… (σωτηρ, φως κοσμου, ὁ κυριος,) kurz, als derſelbe, der bey … Juden Meſſias heißt. Hätte es die göttliche Weisheit für … befunden, ihn an andern Orten und unter andern Umſtänden … treten zu laſſen, ſo konnte der Name und die Lehrform … auch eine andere ſeyn, die Sache aber blieb dieſelbe. Daß … dieſer Weltbeglücker oder Meſſias ſey, bezeugt, (wie es das … Teſtament immer vorſtellt,) Gott ſelbſt, durch Johannes den … fer, Joh. 1, 19. — 41., durch Stimmen vom Himmel, (bey … Taufe, und ſonſt,) durch die Engel, Luc. 1, 30. — 38., … ſelbſt, (der die Wahrheit ſeiner Ausſage zugleich mit Wunder… ſtätigte,) Joh. 4, 25. 26. Matth. 26, 62. 63., und durch … gleichfalls als ſeine Geſandten bevollmächtigten Apoſtel, Apoſt… 2, 22. — 38. 1 Joh. 1. und 2, 1. u. ſ. w. In allen den … des neuen Teſtaments, wo es heißt, Jeſus ſey der Meſſi… oder der Meſſias ſey gekommen, (in Jeſu Perſon,) liegt alſo … mer der Begriff, Jeſus ſey der verheißene Herr und Heil… Wohlthäter, Weltbeglücker; kurz, das Wort: Meſſias, … grammatiſch den König bedeutet, wird ein dogmatiſch… Wort, das gleichbedeutend mit κυριος und σωτηρ iſt; und ſo … den die falſchen Begriffe der Juden vom Meſſias berichtigt. [S… p. 134. n. 2.] Wenn man die Sache in dieſem Geſichtsp… anſieht, und ganz bey den Vorſtellungen, die das neue Teſta… davon giebt, bleibt, ſo wird man den Schwierigkeiten, die … viele bey dieſer Lehre gemacht haben, z. B. Eckermann, (… logiſche Beytr. St. 1.,) leicht entgehen, und auch nicht mit ihn… andern behaupten: daß die Lehre, Jeſus ſey der Meſſi… nur für die Juden gehöre und keine weſentliche Lehre des gel… ten Chriſtenthums ſey. Der hebräiſche Name: מָשִׁיחַ, war jü… oder iſraelitiſch, aber die damit bezeichnete Sache iſt für … und Hauptlehre des Chriſten.

Anm. Schriften über einige in dieſem Paragraphen abgeh… Materien. Zur Kenntniß der jüdiſchen Meinungen vom Meſſias: … Synopſis theol. judaicae, Gieſs. 1698. 4.; Gläſener De gemino … daeor. Meſſia, Helmſt. 1739. 4.; Eiſenmenger's Entdecktes J… thum; Keil (Prof. Lipſ.) Hiſt. dogm. de regno Meſſiae, Ieſu et … aetate. Lipſ. 1781. — Daß Jeſus der wahre Meſſias ſey: außer den … von Gottfr. Olearius und Schöttgen, in Hor. hebr. T. II., … in einem deutſchen Buche des Inhalts, (wo auch die Stellen des alten … ments befindlich ſind, welche die Juden vom Meſſias erklärten,) — ſ. … ſelt's Bücherkenntniß, — iſt das vollſtändigſte Werk des engliſchen …

hofs Kidder: Ueberzeugender Beweis, daß Jesus der Messias sey, aus em Englischen von Rambach, Rostock 1757, 4.

§. 90.

Der die Auslegungsgrundsätze der eigentlichen und sinnbild- en Weissagungen im alten Testamente vom Messias, und von der durch ihn begründeten neuen Verfassung.

I. Etwas zur Geschichte der Auslegung der Messianischen ssagungen unter den Christen. Unter den ersten christlichen chenvätern, vornehmlich unter den ägyptischen, herrschte im pten und dritten Jahrhundert schon die allegorische Schrifterklä- , als bey Justin dem Märtyrer, Pantänus, Clemens Alexandrien, Tatian, und besonders seit Origenes Zeiten. sahen, wie schon vorher mehrere gelehrte griechische Juden, als ilo, die Bibel für ein Repertorium aller und jeder nützlichen ntnisse und besonders aller Religionswahrheiten an; und was sie dieser Art der Kenntnisse nicht klar darin fanden, das trugen durch allegorische Erklärung hinein, gerade so, wie auch damals schon vorher mehrere gelehrte Griechen, sonderlich zuerst einige Stoiker, mit ihren heiligen Büchern, z. B. mit Homer, verfuh- Daher kam es, daß viele dieser Kirchenlehrer die vollständigen tlichen Kenntnisse schon im alten Testamente suchten, und die e christliche Dogmatik hineintrugen. Darin wichen sie nun sehr Sinne der Apostel ab, die ausdrücklich behaupten, daß die Alt- r die Verheißungen nur aus der Ferne gesehen hätten, Hebr. 13., und daß in den Weissagungen von Christo vieles dunkel 2 Petr. 1, 19. — 21. 1 Petr. 1, 10. — 12. Gegen diese Ue- reibung erklärten sich viele gelehrte Kirchenväter, als Eusebius Emesener, Diodorus von Tarsus, Theodorus von Mops- a, deren einige nun wieder auf das andere Extrem geriethen, und äußerst wenige oder gar keine Stellen im alten Testamente vom ssias ausgelegt wissen wollten. Zwischen beiden Parteyen gingen ere einen Mittelweg, Chrysostomus, Theodoretus, u. a. Selbe Verschiedenheit der Meinungen ist durch alle folgende Jahr- derte in der christlichen Kirche geblieben, daß einige nirgends oder sehr sparsam, andere allenthalben den Messias im alten Testa- te aufsuchten, und noch andere in der Mitte gehen wollten. Ernesti Narratio critica de interpret. prophetiarum ll. in eccl., in Opusc. theol.]

II. Die Behauptung, — die in der neuern Zeit in der testantischen Kirche, vornehmlich seit Semler's Zeiten, um Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, so sehr gewöhnlich

geworden ist, — daß im alten Testamente keine oder nur wenige Stellen eigentlich von Jesu Christo handelten, und alle oder die meisten Anführungen im neuen Testamente zu Accommodationen gehörten, hat man durch folgende Sätze gründen gesucht. Die Juden wären zur Zeit Christi der gorischen Schriftauslegung sehr ergeben gewesen. Zu der da die Erwartung des Messias unter ihnen recht allgemein den sey, vom Exil an, hätten sie aus dem alten Testamente was diese Erwartung nur einigermaßen begünstigte, begierig gesucht, und mit Hülfe der allegorischen Auslegung erst erklärt. Jesus und die Apostel müßten daher dieselbe befolgen, und sie bey den Juden als Vehikel gebrauchen, mählig zu bessern Kenntnissen in der Religion zu bringen; daß daraus folge, daß sie selbst diese Stellen für wirkliche gungen gehalten hätten. Dies letztere bestätigt man daraus, sie im Unterricht der Heiden ganz anders verführen und nicht auf das alte Testament berufen hätten.

Aber das Wahre, was in diesem allen liegt, ist von Mißverstandenen und zu weit Ausgedehnten wohl zu unterscheiden

1) Historisch kann es nicht dargethan werden, daß die gorische Auslegung der heiligen Bücher seit dem Exil unter Juden herrschend gewesen sey; auch nicht, daß sie unter den lästinensischen Juden zu Christi und der Apostel Zeit üblich sen sey. Im neuen Testamente berufen sich oft der hohe und die Zuhörer Jesu auf die Bibel, aber man findet die Anzeige von allegorischer Deutung; auch in Josephus sich dergleichen nicht. In Aegypten fingen, im ersten Jahrh einige gelehrte Platonische Juden, aus Nachahmung der heid Griechen, zuerst an, das alte Testament allegorisch auszulegen. that dort besonders Philo, und dieser vertheidigt diese seine legungsart als etwas Neues, als etwas bis dahin Ungewöhnl und daher von andern Juden Bestrittenes, (De confus. p. 347. sq.). Jesus war also nicht in dem Falle, daß er hier herrschenden Sitte hätte nachgeben müssen. Denn sie wa te damals nicht unter den Juden, am wenigsten in Palästina, Jesus lehrte.

2) Die Schriftsteller des neuen Testaments machen selbst deutlichen Unterschied zwischen allegorischer Deutung alttest licher Stellen und eigentlicher Auslegung. Bey allegorischer A dung sagen sie es entweder ausdrücklich, hier sey Allegorie, Gal. 4, 24., oder sie machen es durch den Context oder eine gesetzte Vergleichungspartikel (ὡσπερ, καθως) bemerklich, daß etwas allegorisch sey, z. B. Hebr. 7. Joh. 3, 14. Matth. 12,

nz anders aber drücken sie sich bey solchen Stellen aus, die sie als ntliche Weissagung und zum Beweise anführen.

3) Wenn die Apostel sich in ihren Vorträgen an die Heiden ot auf das alte Testament beziehen, so folgt daraus nicht, a) daß geglaubt haben, das alte Testament sey den Heiden gar nicht uchbar, noch auch b) daß sie die Stellen, die sie sonst bey den den als Weissagungen anführen, nicht wirklich selbst im Ernste für issagungen gehalten haben. Vielmehr unterlassen sie im Anfange Anführung aus eben dem Grunde, warum sie auch jetzt jeder nünftige Heidenmissionär im Anfange seines Unterrichts unterlassen d, weil ihre heidnischen Zuhörer und Leser die Bibel nicht kann, und weil ja aus einer ihnen unbekannten Schrift noch nicht für argumentirt werden konnte. Sie machten sie aber nach und nach dem Inhalt dieses Buchs bekannt, und sobald sie es kannten, lesen sie sich auch bey den Heidenchristen so gut wie bey den Ju und Judenchristen darauf. Dies lehren die Briefe und die Apo geschichte. So sagt z. B. Petrus zu dem heidnischen Haupt- mann Cornelius, nachdem dieser die Propheten schon kannte, Apo g. 10, 43., von diesem Jesu zeugen alle Propheten f. w. Vergl. Apostelgesch. 8, 26. — 35. und die Briefe des ulus.

4) So wenig man darthun kann, daß Jesus und seine Apostel rhaupt etwas gelehrt und dem Scheine nach als wahr behauptet ten, was sie selbst für falsch hielten, bloß um der herrschenden urtheile ihrer Zeitgenossen willen: eben so wenig kann man auch eisen, daß sie Auslegungen des alten Testaments, die sie selbst ungültig erkannten, darum angenommen und autorisirt en, weil sie die herrschenden unter ihren Zeitgenossen waren. Dies ganz gegen ihre Handlungsweise. S. Matth. 5. 19. 23. Es n dies auch nach reinen moralischen Grundsätzen durchaus nicht heidigt werden, und selbst von mehrern neuen Theologen wird s jetzt immer mehr erkannt. Wenn also Christus z. B. Matth. 43. bestimmt sagt, David nenne den Messias aus göttlicher fenbarung einen Herrn, Ps. 110.; so muß er dies selbst so laubt haben, wie er es da sagt, also eine göttliche Weissagung n Messias in diesem Psalm anerkennen. So auch, wenn er sagt, oses habe von ihm geschrieben, Joh. 5, 46. Hieraus gt nun, daß, wo Jesus und die Apostel den jüdischen Erklärun des alten Testaments ihrer Zeit ausdrücklich beytreten, oder weise darauf gründen, sie diese Erklärungen selbst für richtig ssen gehalten haben.

Nunmehr kommt alles wieder auf den obigen Satz zurück: aren sie bloß menschliche Lehrer, so können sie darin geirrt haben;

redeten sie aber als göttliche Gesandte, so muß ihnen darum glaubt werden, weil sie es versichern.

III. Erklärungsgrundsätze Jesu und seiner Apostel Anführung alttestamentlicher, besonders Messianischer Stellen. läugbar ist es, daß viele dieser Grundsätze auch in jüdischen S ten vorkommen, so wie man in diesen auch dieselbe Art, zu u findet, z. B. damit erfüllt werde, u. dergl. [S. W ner Antigq. hebr. T. II.; Surenhus βιβλος καταλλ Wetstein ad Matth. 1, 22.; und Schöttgen in dem zuletzt angeführten Buche.] Wenn nun Christus hier von Grundsätzen ausgeht und sie autorisirt, die damals unter den für wahr gehalten wurden, so muß er sie selbst für wahr ge haben. Ob wir sie nun darum auch als wahr annehmen sen, das ist wieder nach jenem Dilemma zu entscheiden. Interpretationsgrundsätzen mehrerer neuen Ausleger beym Testamente weichen viele der Grundsätze, denen Christus u Apostel folgen, ganz ab; aber diese müssen nicht Jesu u Aposteln untergelegt werden, sondern hier ist die Frage hi von welchen Grundsätzen gingen diese wirklich aus? und das nun nicht nothwendig die seyn, wovon man jetzt ausgeht.

1) Gott hatte den Rathschluß von Ewigkeit her καταβολης κοσμου) gefaßt, die durch Sünde unglücklich gewo Menschen durch einen Helfer und Wohlthäter (σωτηρ, sias) wieder zu beglücken. Die Bekanntmachung dieses schlusses geschah frühzeitig und wurde von Zeit zu Zeit u und verdeutlicht. Daher behaupten Christus und die Apos den Juden: Moses, die Psalmen und die Propheten weissag ihm. S. §. 89.

2) Gott fand nämlich für gut, schon den Stamm des jüdischen Volks seinen Willen näher zu offenbaren, und diese Offenbarung unter ihren Nachkommen fort, durch au deutliche Männer, Boten (נביאים), daß also die Israeliten sam die Depositäre der Gottesoffenbarung zum Heil der Me in der frühern Weltperiode wurden. So behauptet Christus den Juden. S. §. 8. Auch darin stimmten sie überein, daß bey seinen sämmtlichen Belehrungen und Anordnungen durch Propheten immer auf jenen Hauptplan vom Messias Rück genommen habe.

3) Folglich sind nach Jesu Lehre in den Schriften Propheten, von Moses an, eigentliche Weissagungen von d Weltbeglücker und der durch ihn zu stiftenden neuen Verf sung enthalten, obgleich nicht alle von gleicher Deutlichkeit.

4) Dieſen Propheten ſelbſt aber war nicht alles und jedes, ſie weiſſagten, ſchon ganz klar und verſtändlich. Gott fand gut, manches erſt ſpäter durch andere ſeiner Boten deutlicher den Sinn ſeiner frühern Ausſprüche zu erklären. So konnten viele Weiſſagungen von Jeſu und den Apoſteln in ſpätern en beſtimmter und richtiger ausgelegt werden, als ſie die Pro- ten, welche ſie ehedem ausſprachen, ſelbſt würden haben aus- n können. Dieſer Satz kommt in den Schriften der Juden fig vor; und wir finden ihn ausdrücklich im neuen Teſtamente, etr. 1, 10. — 12. und 2 Petr. 1, 19. [S. Progr. ad h. l.]

5) Die Verrichtungen und Geſchäfte des Meſſias haben den Geſchäften und Aufträgen der altteſtamentlichen Prophe- , Prieſter und Könige eine große Gleichheit und Uebereins- mung. Daher werden dieſe Namen häufig von ihm gebraucht. König aus Davids Geſchlecht erbte er gleichſam alle Rechte, zuge, Titel der Könige, (Davids, Salomo's), eben ſo als ophet, (eines Moſes u. a.), und als Prieſter, (eines Melchi- k, Aaron). Was jene unvollkommen und im Kleinen waren lieferten, das war und leiſtete Er vollkommen und im Großen. ſelben Canon haben auch die Rabbinen, und es iſt nichts da- n einzuwenden. Es iſt hier auf ähnliche Art, wie wenn man aus der Reichsgeſchichte die Rechte des Kaiſers beweiſet, und thut, daß ſeine Vorgänger ſie gehabt haben; oder, wie wenn Amtsgerechtſame einer Perſon aus den alten Privilegien und Geſchichte der Vorgänger im Amte dargethan werden. Vergl. 89, 27. 31. — 34. Dieſer Canon verbreitet Licht über die llen des neuen Teſtaments, wo Schriftörter aus dem alten amente angeführt werden, die auf den erſten Blick von ganz ern Perſonen und Gegenſtänden zu handeln ſcheinen. Nämlich gelten alle die Stellen, wo von den Rechten, Würden und zügen der alten iſraelitiſchen Könige, Propheten und ieſter die Rede iſt, auch vom Meſſias, dem größten ihrer chfolger, und können geradezu von ihm angeführt werden. dort von jenen angeführte Große, Ausgezeichnete und Vor- fliche iſt bey ihm auch, aber noch weit größer, ausgezeichne- und vortrefflicher. So in den Schriften der Juden und im en Teſtamente, Hebr. 1. 2. und an andern Orten.

6) Die Juden behaupteten, wo nicht durchgängig, doch ßtentheils, die Präexiſtenz des Meſſias vor ſeiner ſichtbaren cheinung auf Erden, wenn ihnen gleich die Lehre von deſſen tlicher Geburt darum noch nicht ganz deutlich war. So in den ldäiſchen Paraphraſen und bey den Rabbinen. Chriſtus ſelbſt auptet dieſe ſeine Präexiſtenz auf das deutlichſte, Joh. 5. C. 8, C. 17. u. f. Nun ſchrieben jene Schriftſteller alles, was

zum

zum Heil der Menſchen, beſonders des iſraelitiſchen Volkes, im
Teſtamente geſchehen war, vornehmlich dem Meſſias als wirk
oder mitwirkender Urſache zu. Er führte ſie aus Aegypten, ſ
ſie auf der Reiſe durch die Wüſte, redete zu ihnen durch die P
ten. Auch legten ſie viele Stellen des alten Teſtaments, w
Erſcheinungen Gottes oder des Engels des Herrn vorkommt,
dezu vom Meſſias aus. Auch dieſes alles wird im neuen Teſta
befolgt und autoriſirt. So iſt nach 1 Petr. 1, 11. der G
Chriſti in den Propheten des alten Teſtaments wirkſam g
und hat durch ſie Offenbarungen gegeben. Nach 1 Cor. 1
war der Fels, (gewöhnliche Benennung Gottes,) der die Iſra
in der Wüſte begleitete, Chriſtus; und indem ſie Gott durch
horſam verſuchten, verſuchten ſie nach V. 9. den Meſſias.
Jeſaias, der (Cap. 6.) Gott in ſeiner Herrlichkeit ſah, h
Joh. 12, 41., er habe die Herrlichkeit des Meſſias geſehen. —
aus wird begreiflich, warum im neuen Teſtamente oft alttes
liche Stellen, die bloß im Allgemeinen von Gott und ſeinen
gen unter den Menſchen, beſonders unter ſeinem Volk, h
geradezu vom Meſſias erklärt werden.

7) Belehrungen durch Sinnbilder, Symbole und ſym
Handlungen ſind dem Menſchen, beſonders dem Kindheitsal
zelner Menſchen und ganzer Völker, ſehr angemeſſen; inſon
waren ſie ganz im Geiſte der Hebräer und anderer Nation
Orients. Es wäre daher in der That zu verwundern, wen
einen ſo wichtigen Gegenſtand, wie die neue Verfaſſung dur
Meſſias war, nicht auch Belehrungen dieſer Art gegeben
da die ſymboliſchen und hieroglyphiſchen Belehrungen ſo g
Geiſte des Orients und der alten Welt überhaupt waren.
Juden haben dies immer behauptet, und es liegt klar ſchon
ern Stellen des alten Teſtaments, als Pſ. 40, 7. f. Die
ſteller des neuen Teſtaments behaupten nun auch ſehr deutlich,
gewiſſen, vom Moſes und von andern Propheten auf göttlichen
gemachten Anſtalten eine von Gott abgezweckte Vorbereitung
Hinweiſung auf den künftigen Weltbeglücker und deſſen An
und eine Abbildung von ihm und ſeinen Wohlthaten gewe
Die Opfer, Verſöhnungsanſtalten und andere Einrichtung
alten Teſtaments wären eigentlich nicht um ihrer ſelbſt willen
ordnet worden, ſondern hätten Bilder vollkommener Anſtalte
ſollen, die man künftig zu erwarten habe. Schon viele Au
und Bilder in Johannes des Täufers und Jeſu Reden, von
Opferlamm, führen darauf, und die Apoſtel behaupten dieſe
hung ganz ausdrücklich. S. Col. 2, 17. Röm. 3, 21., Br.
Galater, Hebr. 8. 9. 10. u. f. Joh. 19, 36. Aber bey Auffi
und Entwickelung der ſinnbildlichen Weiſſagungen kann man

weit gehen, daß dieſe Bemühung in ein täuſchendes Spielwerk
artet. Dieſer Fehler wurde ſchon von vielen Kirchenvätern, und
ter von mehrern proteſtantiſchen Theologen, vornehmlich am
de des ſiebzehnten Jahrhunderts, von den Coccejanern und
en Nachfolgern, begangen. Solchen Verirrungen beugt man aber
ſicherſten vor: a) wenn man keine andere ſinnbildliche Weiſſagun-
: anerkennt, als die im neuen Teſtamente angegebenen; b) wenn
n die Aehnlichkeit auch nie weiter ausdehnt, als dort geſchieht.
er darum, weil einige die Sache bis zum Lächerlichen übertrieben
ben, muß man nicht behaupten, daß im neuen Teſtamente die
ze Idee von ſinnbildlichen Weiſſagungen nicht enthalten wäre.
es iſt wider den klaren Augenſchein. Die meiſten aber, die dies
haupteten, thaten es eigentlich darum, weil ſie nicht wollten,
i dieſe Idee, (die ihnen mit dem Geiſt und den Begriffen unſers Zeit-
rs nicht übereinzuſtimmen ſchien,) im neuen Teſtamente ſtehen
te. Daß die auf die Zukunft gehende Abſicht Gottes nicht immer
ch bey der Einſetzung der altteſtamentlichen Anordnungen bekannt
acht iſt, beweiſet nicht, daß Gott keine ſolche Abſicht dabey gehabt
e. Es war genug, wenn er es dann bekannt machte, wenn die
nſchen erſt Sinn und Empfänglichkeit dafür hatten. (S. oben
n. 4.) Man pflegt übrigens dieſe ſymboliſchen oder ſinnbildli-
Weiſſagungen und Andeutungen Typos oder Vorbilder zu
nen. So benannten ſie ſchon die Kirchenväter, und nahmen den
Druck aus Hebr. 8, 5. Röm. 6, 7. 1 Cor. 10, 6. 11. Man
lt die Typos ein: in perſonales, gewiſſe Perſonen, (Regen-
, Propheten, Prieſter,) die Abbildungen des Meſſias waren,
oben Num. 4.,) und reales, wohin der levitiſche Gottesdienſt,
fer, und andere Einrichtungen Moſis gehören. [S. Michaelis
oiſche Gottesgelahrtheit; D. Rau Freymüthige Unterſuchung
r die Typologie, Erlangen 1784. 8.; und vornehmlich Mehreres
Storr's Commentar über den Brief an die Hebräer, beſonders
199. — 208.]

Anm. Im Volksunterricht geht man alſo den ſchriftmäßigſten und
herſten Weg, wenn man bemerkt, daß Gott durch mancherley gottes-
enſtliche Einrichtungen und merkwürdige Perſonen unter den Iſraeliten
n Meſſias und die durch ihn zu begründende neue Verfaſſung abgebil-
et und angedeutet habe, und daß Jeſus und ſeine Apoſtel oft darauf auf-
erkſam machten, um darzuthun, daß dies alles Gottes Plan und Rath-
luß ſchon vor Alters geweſen ſey, und um dieſe Wohlthaten uns recht
ſchätzbar zu machen, die wir jetzt nicht mehr den Schatten, (ſchwache Ab-
ldung,) ſondern den Genuß und Beſitz dieſer Güter ſelbſt haben, Col. 2, 17.
egen die ſinnbildlichen Weiſſagungen erklären ſich nun alle diejenigen mit
ßem Eifer, die gar keine nähere Offenbarung des göttlichen Willens zur
eit des alten Teſtaments zugeben, und ſie müſſen es, wenn ſie conſequent
yn wollen; aber eben daraus erhellt auch, daß ihre Behauptung mit der
eiligen Schrift nicht übereinſtimmen könne, weil dieſe dergleichen
ihere Offenbarungen im alten und neuen Teſtamente behauptet.

8) Mit allen diesen Bemerkungen besteht endlich der sehr wohl, daß manche Stellen des alten Testaments bloß einer zufälligen Aehnlichkeit in den Sachen oder im Ausdruck geführt werden, wie man dergleichen Citate überhaupt in Schriften aller Art häufig findet, daß die Meinung ist: es auch in diesem Sinne das wahr, was dort in einem andern Sinne steht. So wird die Stelle Jes. 53, 4. 5. nahm unsere Krankheit weg, (von der geistigen Krankheit Matth. 8, 17. auf leibliche Krankheit angewendet. Ein liches Beyspiel ist Joh. 18, 9. in Vergl. mit 17, 12. aus der Christi. [Vergl. hierüber Köppen, Die Bibel, ein Werk der lichen Weisheit, Th. I. S. 235.; Michaelis Dogmatik, — 128.; (über πληρουσθηναι etc. Scr. var. arg. p. 609. Kleuker, Tractat. de nexu prophetico inter utrumque stitutionis divinae foedus.]

§. 91.

Von der Stufenfolge der Offenbarungen und Weissagungen im alten Testamente über den Messias.

Da die göttliche Vorsehung große und wichtige Begebenheiten oft sehr langsam und im Dunkeln vorbereitet, ehe sie wirklich geführt werden; und da sie anfangs gewöhnlich nur Fingerzeige Andeutungen aus der Ferne giebt, und dann erst nach und nach Absichten deutlicher entwickelt: so läßt sich schon deswegen mit Wahrscheinlichkeit erwarten, daß auch die göttlichen Offenbarungen vom Messias anfangs sparsamer und dunkel gewesen seyn mögen und allmählig erst mehr Klarheit und Deutlichkeit erhalten haben. Und so finden wir es auch wirklich. Das erste Kindheitsalter der Welt und auch der israelitischen Nation war überdies noch nicht zu vollständigen Unterrichts darüber empfänglich. Die Theologen merken ferner richtig, daß Gott den Unterricht vom Messias nach Bedürfnissen des Volks und den Zeitumständen immer auf das naueste angepaßt habe, daher er bald unter dem Bilde eines Königs bald eines Propheten, bald eines Priesters u. s. f. vorgestellt wird. (§. 90.) Man unterscheidet gewöhnlich vier Perioden:

1) Erste Periode, von Anfang der biblischen Geschichte bis auf Davids Zeiten. Hier ist, nach der meisten Geständniß, die meiste Dunkelheit. Indessen war doch schon die allgemeine von den frühesten Zeiten an, daß in ferner Zukunft eine Zeit bevorstehe, wo Gott die Menschen, besonders die frommen, auf ordentlich beglücken werde durch seine Boten, oder besonders einen derselben; und dies war auch genug. Sie sahen die Verheißung aus dunkler Ferne, Hebr. 11, 13. Die erste Stufe

Art iſt 1 Moſ. 3, 15. (hierüber ſ. §. 75. am Ende). In der
Abrahams und der zunächſt folgenden war hauptſächlich der
emeine Satz bekannt, nach der Bibel zu urtheilen, daß ſich von
raham und ſeinen Nachkommen das verheißene künftige große
ck über das menſchliche Geſchlecht verbreiten werde. Dahin ge-
: 1 Moſ. 12, 3., daß in Abraham alle Völker beglückt werden
en. Dies kann nicht bloß heißen: es ſolle ihnen wohl gehen,
n ſie ihn und ſeine Nachkommen wohl aufnähmen und als
nde behandelten; übel, wenn das Gegentheil geſchähe: ſondern:
ch Abraham und deſſen Nachkommen ſolle ſich dies Glück über
verbreiten, (er ſolle Werkzeug oder Mittelsperſon in
Hand der göttlichen Vorſehung ſeyn). Ferner: Cap. 22, 18.
oder durch deinen Samen ſollen alle Völker geſegnet (be-
kt) werden.“ Dies kann nicht heißen: auch Abrahams Nach-
nen werden, wie Er, von Gott außerordentlich begünſtigt wer-
; allen Völkern, die ihre Freunde ſind und ihnen wohlwollen,
es um ihretwillen wohlgehen: ſondern es liegt wieder hierin
Idee: das große Glück der Völker ſolle von Abraham
Abrahams Nachkommen, (den Iſraeliten,) ausgehen. Und dar-
wird die erſte Stelle erklärt. Das Wort זרע kann hier colle-
e ſtehen, wie es auch Paulus Röm. 4, 13. nimmt. Aber Gal.
16. f. deutet er dies זרע noch ſpecieller auf den Meſſias, und be-
kt, daß man es im Singular überſetzen könne. Daß Abraham
der Geburt und Erſcheinung des Meſſias auf Erden gefreut habe,
t Jeſus ausdrücklich, Joh. 8, 56., und alle Schriftſteller des
en Teſtaments ſtimmen überein, daß ſich jene Stellen auf den
ſſias beziehen. Eine andere Stelle iſt im Liede Jacobs, 1 Moſ.
10., die zwar im neuen Teſtamente nicht beſtimmt als Meſſiä-
he Weiſſagung citirt iſt, die aber unter den Juden ſchon der
ldäiſche Paraphraſt, der Talmud und verſchiedene Rabbinen vom
:ſſias erklären, und unter den Kirchenvätern Juſtin der Mär-
er im zweyten Jahrhundert, dann Auguſtin, u. a. Das Wort
ש, das Luther durch Held überſetzt, iſt zwar ſehr verſchieden
lärt worden; aber man mag es nehmen wie man will, ſo paßt
h alles übrige in dieſer Stelle ſehr gut auf den Meſſias: und
nn Abraham einen ſolchen Retter erwartete, und, nach Chriſti
:hin angeführtem Ausſpruche, des Tages des Meſſias geharrt hat;
wird auch wohl von ſeinem Enkel, nach Chriſti Meinung, eben
s gelten, da dieſer gleiche Verheißungen hatte, und gleiche Hoff-
ng wie Abraham äußerte. Es wird hier geſagt, das Scepter
ird von Juda nicht weichen, d. i. dieſem Stamme werde
ne Herrſchergewalt über die andern Stämme gewiß verbleiben,
enn er gleich nicht der Erſtgeborne ſey). Er gab ſchon lange vor
3 Meſſias Zeiten der Nation die größten Könige und Heerführer,
s daß endlich der von ihm abſtammende שילה kommen werde,

und

und dieſem ſolle Völkeranhang zuſtrömen, d. h. ihm n den außer der einen jüdiſchen Nation noch viele andere ker ſich unterwerfen und ihm anhangen. זרע am beſten proles ejus, filius ejus, (vorzugsweiſe ſein gr Nachkomme,) überſetzt. Am vorzüglichſten hat dies Wort den Neuern, nach Schultens, erläutert Stange in ſ Schrift: Symmikta, (Halle 1802,) Th. II. S. 224. f., gleich ſeiner Erklärung der ganzen Stelle (von Salomo) nicht treten kann. Endlich 5 Moſ. 18, 18. einen Propheten mich wird Jehovah erwecken, u. ſ. w. Die Stelle Apoſtelg. 7, 37. in der Rede des Stephanus und des Petrus, ſtelg. 3, 22., auf Chriſtum gedeutet, auch ſcheint Joh. 1, 45. hingeſehen zu werden. Moſes giebt die Kennzeichen wahrer falſcher Propheten an, und will die Iſraeliten tröſten, daß nach ſeinem Tode nicht an unmittelbaren Geſandten Gottes ihnen fehlen werde. Es könnte alſo an ſich collective genommen werden: dergleichen Propheten wie mich u. ſ. w. wenn die Idee von einer künftigen allgemeinen Religions- Sittenverbeſſerung, die beſonders durch einen von Gott geſandten Propheten geſchehen ſollte, zu Moſis Zeit unter den Iſrae geweſen iſt, (wovon ſich das Gegentheil nicht zeigen läßt), ſo auch in dieſem Worte in ſpecie auf dieſen Verbeſſerer gedeutet werden; und Jeſus ſagt ausdrücklich, Moſes habe von ihm geſchrieben, Joh. 4, 46. Ferner gehören in dieſe Periode (ihrem Urſprung nach) viele ſinnbildliche Weiſſagungen, worüber ſ. §. 9

2) Zweyte Periode, unter Davids Regierung. Hier fin ſich in deſſen Pſalmen eine beträchtliche Anzahl Stellen, die leicht und ungezwungener auf den Meſſias gedeutet werden können, als auf irgend ein anderes Subjekt, (auch verſchiedener ganz ſpecie Umſtände wegen, die bey Jeſu zugetroffen ſind,) und im neu Teſtamente wirklich gedeutet werden. Die vornehmſten Pſalm dieſer Art ſind Pſ. 2. 16. 22. 40. 110. Wenn überhaupt au unter den Pſalmen, aus denen im neuen Teſtamente Stellen vom Meſſias handelnd angeführt werden, mehrere im erſten eigentlichen Sinne auf David oder einen andern König gedeu und aus deſſen Geſchichte erklärt werden könnten, ſo hindert doch nichts, ſie nach dem neuen Teſtamente zugleich als Weiſ ſagungen auf den Meſſias anzuſehen, nach §. 90. III. Num. z. B. Pſ. 45. 68. 69. 72. In den Meſſianiſchen Pſalmen wird der Meſſias theils als König und Prieſter, kurz, in ſeine Hoheit geſchildert, und die weite Ausbreitung ſeines Reichs beſchrieben; auch deutlich genug darauf hingewieſen, daß ſein Zu eigentlich auf das Geiſtliche gehe, z. B. Pſ. 2., zum Theil au Pſ. 16. 40. und 110., theils im Leiden und in der Niedrigkeit

zum

n Theil Pſ. 16. und Pſ. 22. ganz, auch Pſ. 40. zum Theil. n Pſ. 22. wird die Durchbohrung der Hände und Füße, das eilen ſeiner Kleider durch das Loos erwähnt, V. 7. 17. f., und . 16, 10. ſein Tod, und ſeine Wiederbelebung V. 11., auch Pſ. , 25. In dieſer Periode wurde nun auch eigentlich die Benen= ng מָשִׁיחַ (Χριστος) gewöhnlich, d. i. König vorzugsweiſe, weil als der von Gott beſtellte Gewalthaber und Herrſcher, Repräſentant der Gottheit auf Erden geſchildert wurde, und die be= nmte Weiſſagung von ihm erſt bekannt gemacht ward, daß er s Davids Geſchlecht abſtammen ſollte. S. 2 Sam. 7, 12. f. Pſ. Pſ. 89. Apoſtelg. 2, 30. C. 13, 34.

3) Dritte Periode. Von den Zeiten nach Davids Regierung auf das babyloniſche Exil und kurz nach demſelben. In dieſem Traum findet man in den Schriften der Propheten ſehr viel ellen, die von künftiger Wiederherſtellung des jüdiſchen Staats > der Kirche, (die damals in großen Verfall gerieth,) handeln, und h die Hoffnung unterhalten, daß ein vor allen ausgezeichneter iederherſteller und Retter, von Gott geſandt, auftreten, und ihm das goldene Zeitalter wiederkehren werde; aber nicht ß für die Juden, ſondern auch für die Heiden, kurz, für alle, daran Theil haben wöllen; und wirklich den Heiden ſind ch herrlichere Verheißungen darin gegeben, als den Juden, z. B. Jeſaias, wie es auch der Erfolg beſtätigt hat, z. B. Jeſ. 2. 66. wird übrigens eben ſo geſchildert, wie ſchon in der zweyten eriode häufig, als König und Herrſcher, aus Davids Familie, ls Prophet und als Religions= und Sittenverbeſſerer, z. B. Jeſ. 1, 1. f. C. 40. — 66. Vorzüglich paſſend auf Jeſum aber iſt ap. 53., worin ſeine Niedrigkeit, Verwerfung, Tod, Erhebung, usbreitung der Lehre u. ſ. w. beſchrieben wird. Hier hat ſich in er Geſchichte noch kein Subjekt gefunden, worauf dieſe Stelle aßte, ob es gleich einige vom Hiskias, oder dem jüdiſchen Volk, ndere mit Grotius vom Jeremias verſtanden haben. S. Döerlein's Ueberſetzung des Jeſaias, Ausg. 3., wo er es verſucht, ieſe Stelle vom jüdiſchen Volk zu erklären. Auch D. Eckermann, in Theol. Beytr. St. 1. S. 192. f., ſucht zu zeigen, daß ier durch den Diener Jehovah's der neue iſraelitiſche Staat ezeichnet werde. Stäudlin verſteht es vom Jeſaias, und erlärt es aus der jüdiſchen Erzählung, daß der König Manaſſe en Jeſaias verfolgt und endlich habe durchſägen laſſen; aber ezwungen, — und dies eine neuere Erdichtung; Paulus: on dem beſſern Theil des jüdiſchen Volks, der עֶבֶד יְהוָה genannt erde; das neue Teſtament durchgängig beſtimmt von dem Meſſias und keinem andern, und man muß bekennen, daß alle ndere Erklärungen hart und gewaltſam ſind. Es iſt keine Perſon

in

in der Geschichte, auf welche dies alles zusammen so paßte, auf ihn. Und wenn man hier nicht gewiß wüßte, dies alles lange vor Jesu Zeiten so niedergeschrieben gewesen, so könnte in Versuchung kommen, zu glauben, es wäre der in den Evang von Jesu erzählten Geschichte nachgebildet worden, und ein Dichtersprache eingekleideter Auszug daraus. In der Stelle Mich (Jesaias Zeitgenossen,) Cap. 5, 1., fand schon das jüdische Sy edrium eine ungezweifelte Anzeige der Geburtsstadt des Mess Bethlehem, Matth. 2, 4. f. In der Stelle Zach. 12, 12. 13. die Linie der Davidischen Familie angegeben, woraus der Mes abstammen sollte, (s. Dathe zu dieser Stelle,) und in der St Hagg. 2, 7. — 9. eine genaue Anzeige der Zeit, wenn er gebo werden sollte, nämlich zur Zeit des zweyten Tempels. Zwar ist eigentlich von den Gaben, Geschenken und Opfern die Rede, die a Auswärtige zum zweyten Tempel bringen würden. Doch enth die ganze Stelle frohe Aussichten in die Zukunft, die eben zur Z des Messias erst realisirt sind. Einleuchtender ist Maleachi's Sp vom Messias und seinem Herolde, (Elias,) Cap. 3, 1. C. 4, 5. Als eine Hauptstelle (auch zur Ueberzeugung der Juden) hat m gewöhnlich die Stelle von den siebzig Wochen angesehen, Dan. 24. f. Zwar sind bey dieser Stelle so viel Dunkelheiten und gehä Schwierigkeiten, daß sie wirklich zu dem Zweck, die Juden zu üb führen, daß Jesus von Nazareth der Messias sey, nicht so brau bar ist, als viele glauben. Es haben auch sogar einige neuere Au leger gezweifelt, daß vom Messias überhaupt die Rede sey, s unter משיח Cyrus verstanden, andere einen König. In neu Zeiten hat man sich recht um die Wette beeifert, der Stelle Licht geben; Clauswitz, Michaelis, Hassenkamp, Dath Blayney, Gerdes, Velthusen, Leß, Döderlein, Bert Hold haben darüber geschrieben, und noch ist hier vieles ungew Doch kann man sie wohl nicht von einem andern Subjekte als v Messias erklären, wenn man nicht den Worten Gewalt anthun wi und so viel erhellt denn doch deutlich daraus, daß die Erscheinu des Messias dort in eine Periode gesetzt wird, die jetzt schon üb tausend Jahr vorüber ist; also kann man gegen die Juden dies daraus darthun, daß der Messias nach dieser Stelle längst gekomm seyn müsse, und dann aus andern Stellen beweisen, daß die Kenn zeichen des Messias an Jesu zugetroffen sind.

4) Vierte Periode. Wie allgemein die Erwartung des Messias näher nach Jesu Zeiten hin, sonderlich da die Juden unter die Römer kamen, gewesen sey, und wie sich der Begriff damals unter dem großen Haufen modificirt und allerley unbiblische Ansich ten erhalten habe, ist §. 89. aus dem neuen Testamente und auswär tigen Schriftstellern gezeigt worden. Dennoch aber erhielten sich unter

ter einem kleinern Theile die richtigen Begriffe. Wenn wir aus ſen ſpätern Zeiten mehr jüdiſche Schriftſteller, ſonderlich paläſti-niſche, hätten, die ſich über Religionsmeinungen der Juden erklär-n; ſo wüßten wir hier vieles gewiß noch genauer und beſtimmter. deſſen haben wir zur Ueberzeugung ſchon an dem genug, was wir wiß wiſſen. Es zeichnet ſich übrigens ein Zeitalter vor dem andern der begierigen Erwartung des künftigen Meſſias aus, ſo wie ſich bſt unter den Chriſten immer ein Zeitalter vor dem andern in Ab-t des Glaubens an den gekommenen Meſſias beſonders aus-eichnet hat. Auch in der chriſtlichen Kirche wurde oft zu gewiſſen ten eine Lehre vor der andern beſonders ſtark getrieben, und ſo r es auch in der jüdiſchen Kirche.

So weit dies erſte Capitel, als Vorbereitung. Nun iſt die re von Jeſu Chriſto ſelbſt durchzugehen, was er, nach der Be-reibung des neuen Teſtaments, geweſen ſey, und was er zum il der Menſchen geleiſtet habe. Dies giebt Chriſtus ſelbſt als undlage des chriſtlichen Glaubens an, Joh. 17, 3. Es ſoll alſo ſt die Geſchichte Jeſu, oder die Lehre von den Ständen atus) Jeſu abgehandelt werden, Cap. II.; dann von der Per-n Jeſu Chriſti, (dies vorauszuſchicken, wie viele Lehrbücher n, iſt unbequem,) Cap. III.; und endlich die Lehre von dem, s Chriſtus zum Beſten der Menſchen gethan hat, oder von dem erk oder Geſchäft Chriſti, (de munere Chriſti, gewöhnlich: n Amt oder von den Aemtern Jeſu Chriſti,) Cap. IV. Morus ndelt alle dieſe Materien auch ab, p. 134. — 196., und er hat r viel ſchöne exegetiſche, dogmatiſche und praktiſche Bemerkungen über mit eingeſtreut; nur hat er ſie alle ſehr zerſtreut und zerſtückt in einer ganz andern Ordnung abgehandelt, als in den Lehr-chern ſonſt gewöhnlich iſt, wodurch dem angehenden Theologen die che eben nicht erleichtert wird.

Zweytes Capitel.

Geſchichte des Menſchen Jeſu in ſeiner Niedrigkeit und Hoheit;

oder

von den beiden Ständen Jeſu, dem Stande der Erniedrigung (ſtatus exinanitionis), und dem Stande der Erhöhung (ſtatus exaltationis).

---

§. 92.

Bibliſche Vorſtellung von den beiden Hauptperioden der Lebensgeſchichte Jeſu, Benennungen derſelben in der Bibel, Hauptſtellen davon, und einige Folgerungen daraus.

Ehe der Menſch Jeſus zu der glänzenden Würde (δοξα) von Gott erhoben wurde, die er jetzt nach dem Zeugniß des neuen Teſtaments auch als Menſch genießt, lebte er hier auf Erden in großer Niedrigkeit und Dürftigkeit, verachteter und geringer, als der größte Theil der Menſchen. Dies gab die Veranlaſſung, die ganze Lebensgeſchichte Chriſti als Menſchen in zwey Abſchnitte oder Zuſtände (ſtatus, conditio) abzutheilen, der Erniedrigung und Erhöhung, oder beſſer: humilitatis et gloriae. Sie ließen ſich auch, durch ſo viel ſchriftmäßige Veranlaſſung, Stand der Knechtſchaft und Herrſchaft, des Elends und der Herrlichkeit, der Niedrigkeit und Majeſtät nennen, u. ſ. w.

I. Bibliſche Benennungen beider Stände: 1) ταπεινωσις und ταπεινωσις, und ὑψος, ὑψωθηναι. Dieſe Benennungen, welche die gewöhnlichen theologiſchen geworden ſind, hat man aus Philipp. 2, 8. (ἐταπεινωσεν ἑαυτον) und V. 9. (θεος αὐτον ὑπερυψωσε). [M. p. 173 n. 1. und p. 189.] Ταπεινος

rhaupt Elend, Niedrigkeit, Dürftigkeit an, und ὕψος heit, Größe, Majestät. Jac. 1, 9. 10. Matth. 23, 12.

Anm. Christus selbst gebraucht ὑψουν auch in einem andern Sinne vom reuzigen, Joh. 3, 13. 14. C. 8, 28. C. 12, 32. — 34. Denn die erba exaltandi wurden bey den Hebräern vom Aufhängen und zur Schaustellung der Missethäter gebraucht. S. 1 Mos. 40, 13. 19.

2) Σαρξ und im Gegensatz πνευμα. Σαρξ und בָּשָׂר bedeutet nicht bloß Menschheit und menschliche Natur, sondern die schwache, sterbliche, niedrige Menschheit, und den niedrigen tand, worin der Mensch lebt, ungefähr, wie mortalis, condimortalis, und der Gegensatz πνευμα das Vollkommene, den kommenen Zustand. Daher nennt Paulus den sterblichen Körper des Menschen 1 Cor. 15, 50. σαρξ και αἱμα, den er hernach ειον und σωμα ταπεινωσεως nennt, und den himmlischen πνευματικον, so wie auch der himmlische Zustand Christi πνευμα heißt. her sein niedriges Erdenleben: ἡμεραι σαρκος, Hebr. 5, was 1 Petr. 4, 2. βιος ἐν σαρκι ist. Eben daher sind auch die Densarten zu erklären: Χριστος ἐληλυθεν, ἐφανερωθη ἐν σαρκι, oh. 4, 2. 1 Tim. 3, 15. 16.; σαρξ ἐγενετο, Joh. 1, 14.; σπερμα Δαὺ κατα σαρκα, Röm. 9, 5. C. 1, 3. 4. und 1 Petr. 3, 18. (Döderlein) im Repert. II. S. 1. f.] — 3) Vom Stande Niedrigkeit wird auch der Ausdruck παθηματα gebraucht, 1 Petr. 11., und der Gegensatz αἱ μετα ταυτα δοξαι. Denn in der That ört der ganze Stand der Erniedrigung zu seinen Leiden und Widrigkeiten, die keinesweges bloß auf die letzte Zeit seines Lebens in einzuschränken sind. Vergl. Luc. 24, 26., wo παθειν und der gensatz εἰσελθειν εἰς δοξαν steht. So auch δοξα και τιμη, (z. B. 8.) Hebr. 2, 9., und δοξασθηναι, im Johannes sehr oft, z. B. 17. — Endlich kommt 4) von der Erhöhung τελειωθηναι τελειωσις vor, Hebr. 2, 10. (δια παθηματων, d. i. nach rstandenen Leiden,) Cap. 5, 9. Dies wird von der Belohnung der ger in den Kampfspielen eigentlich gebraucht, wenn sie den is (βραβειον) erhalten, wie es auch Philo hat, vergl. I, 23.

II. Die vornehmsten Schriftstellen, die von dem doppelten stande Jesu im Allgemeinen handeln, sind: 1 Petr. 1, 11. (s. m. I.), Hebr. 1, 3. 4., (wovon unten in der Lehre de statu exaltationis), Cap. 5, 7. — 9. Cap. 12, 2. 3. u. f. Als die ausrlichsten aber kann man Phil. 2, 6. — 11. und Hebr. 2, 9. — 11. ehmen. Von beiden nur einiges.

1) Phil. 2, 6. f. Paulus ermahnt die Christen, in Absicht Gesinnung gegen den Nächsten Jesu Muster zu folgen, der, mit läugnung und Aufopferung aller eignen Vortheile, für unser tes sorgte. Es ist von Jesu, als Messias betrachtet, die Rede.

Μορφη

Μορφη θεου, im Gegenſatz zu *μορφη δουλου* V. 7.) iſt alſo
liches Anſehn, Majeſtät, (*μορφη* wie *σχημα* V. 7.). Noch
drückt er daſſelbe aus durch *εἰναι ἰσα θεῳ*, Gott gleich, Bild
tes, Homer: *ἀντιθεος*, *θεοεικελος*, göttlich, gottgleich, (
Achill). Der Gegenſatz V. 7. *ὁμοιωμα ἀνθρωπων*. Das
nicht bloß Menſchen ähnlich, ſondern gleich; (wer mich
ſieht den Vater, Joh. 14, 9.). Chriſtus iſt Abglanz Gottes
Erden, Col. 1, 15. Hebr. 1, 3. — *οὐχ ἁρπαγμον ἡγησατο*,
er trug ſeine Gottgleichheit nicht zur Schau, prangte nicht aus
keit damit, wovon der Gegenſatz V. 3. — Das *ἐκενωσεν ἑα*
V. 7. iſt von *ἐταπεινωσεν ἑαυτον* V. 8. nicht verſchieden.
bräiſch הֲרִיק, *κενος*, und ריק iſt arm, dürftig bey den L
und Luc. 1, 54., (wo der Gegenſatz *πλουτουντες* ſteht). Daher
daſſelbe, was 2 Cor. 8, 9. *ἐπτωχευσε δι' ὑμας*, i. ipſum de
ad ſtatum tenuem, er ließ ſich herab, er entſagte dem Reich
und allen Vorzügen, und aller göttlichen Majeſtät und Herrlich
die er hätte haben können, freywillig. — *ἐν ὁμοιωματι ἀνθρω*
γενομενος, er nahm Knechtsgeſtalt an, nachdem er als Men
erſchienen war. V. 8. ja, er ging in ſeinem Gehorſam
den göttlichen Willen ſo weit, daß er, (aus Liebe zu ſeinem Vätt
zu uns ſeinen Brüdern,) den Tod, und zwar den ſchimpflichen
zestod übernahm. — Darum, (zur Belohnung ſeiner Aufopfe
und Folgſamkeit,) hat ihn Gott über alles hoch erhöht, (dies
durch das Folgende erklärt,) und hat ihn zur allerhöchſten W
erhoben, (*ονομα*, Hebr. 1, 4.). — Es bezieht ſich nämlich au
Namen Herr V. 11., der ſeine Herrſchaft über alle
Stande der Erhöhung bezeichnet, nach V. 10. und 11. Hebr.
Daß vor Jeſu oder bey dem Namen Jeſu, (dem Namen *τῳ*
audito nomine Jeſu, (d. i. vor Jeſu als ihrem Herrn,) ſich be
die Knie der Himmels- und Erdenbürger und der Bewohner
Unterwelt, d. i. ihm ſoll allgemeine Achtung und Ehrfurcht
45, 23., wie den Königen) bewieſen werden, und alle ſollen
Einem Munde Jeſum, den Chriſt, als den Herrn (*κυριον*) oder
meinen Oberherrn (V. 10.) anerkennen. Dies gereicht zur
und Verherrlichung des Vaters. S. Joh. 17, 4. 6. Wer das
verherrlicht den Vater. Denn das iſt ſein Wille, daß alle den
ehren ſollen, Joh. 5, 23., indem Chriſtus auch jetzt noch,
ſeiner Rückkehr zu Gott, die Ausbreitung des göttlichen Reichs
Erden beſorgt und Sittlichkeit und Glückſeligkeit fördert.

2) Hebr. 2, 9.— 11. Paulus zeigt, daß der Menſch
in ein glückliches Leben und in den Stand der Vollkommenheit
gehen ſoll, ob er gleich hier auf Erden unvollkommen und ſterb
iſt. Dies erläutert er an dem Beyſpiel Jeſu, der uns auch hi
ähnlich ſey. — „Wir ſehen, daß Jeſus, der auch (wie an

nschen) der Würde nach unter den Engeln war, (s. Ps. 8, 5., he Stelle vorher V. 7. angeführt ist,) nach überstandenen Leiden Glanz und Ehre gekrönt ist. (Erniedrigt war er so, um, nach tes gnädigem Rathschluß, uns allen zum Besten den Tod zu lei=) Denn es ziemte dem Gott, von dem alles herrührt und zu n Verherrlichung alles gereicht, es ziemte ihm, (d. h. es ließ nicht anders von seiner Gerechtigkeit und Güte erwarten,) Je=n, der so viele Kinder (Verehrer Gottes) in die Herrlichkeit nuß des ewigen Glücks) eingeführt hat, und also Urheber ihrer igkeit (ἀρχηγος σωτηριας) geworden ist, nach überstandenen Lei= mit dem höchsten Glückseligkeitsgenuß zu belohnen (τελειωσαι). n der Sündentilger (ὁ ἁγιαζων, Jesus) und die Entsündigten αζομενοι) sind aus einem Stamm, oder gemeinschaftlichen schlichen Ursprungs, (ἐξ ἑνος, sc. πατρος s. αἱματος, Apostelg. 26. Er ist so gut Mensch, wie wir). Darum schämt er sich nicht, uns seine Brüder (Blutsfreunde) zu nennen." Hier sieht deutlich, nach welcher Analogie der Apostel schließt.

III. Einige Folgerungen, die aus diesen und den übrigen len gezogen werden, und verschiedene allgemeine Bemerkungen die Lehre von Christi Ständen.

1) Der Stand der Erniedrigung und Erhöhung gehe bloß die nschheit an, nicht seine göttliche Natur. Es ist auch in jenen len bloß von dem Menschen Jesu, oder von Christo, als Menschen, Rede. Denn als Gott ist er sich immer gleich (ὁ αὐτος), da er also weder erniedrigt noch erhöhet werden. Die alten Kir=cribenten aber drücken sich hierüber nicht immer vorsichtig und u genug aus. So sagt Origenes (De princ. II, 6.): „die gött= Natur habe sich von ihrer Majestät herab erniedrigt, und sey sch geworden"; und Gregor von Nyssa: κενουται ἡ θεοτης, χωρητη γενηται τη ἀνθρωπινη φυσει. — Es leidet zwar eine drung, und wurde von ihnen gewiß in einem richtigen Sinne mmen; es ist aber doch hart und unbequem ausgedrückt, auch dem Vorgang der heiligen Schrift gemäß.

2) Man rechnet mit Recht, nach Anleitung jener Stellen, erley zu der Niedrigkeit Jesu, [M. p. 173. u. 5.]: (1.) Daß er den Gebrauch der erhabenen Vorzüge, die er hätte genießen kön=, versagte, sich derselben begab, oder Verzicht darauf that zum en der Menschen, (carentia s. abdicatio usus majestatis suae). s nennt man gewöhnlich κενωσιν, nach Phil. 2., wo Luther ωσεν ἑαυτον übersetzt: er äußerte oder entäußerte sich selbst. Begriff aber liegt mehr im ganzen Inhalte der Stelle und der igen, z. B. 2 Cor. 8, 9., als gerade in dem einzelnen Wort allein. erhellt auch aus dem Begriff der Erhöhung. Denn hier trat

er erst den Gebrauch und die Uebung aller seiner Rechte und M an. (2.) Es gehört dazu die Uebernehmung vieles Elends und Leiden. Er war, nach der Lehre der Schrift, ohne Sünde, nahm aber doch zum Besten der sündigen Menschen freyw viel Leiden und Elend, das bey ihnen unvermeidliche Fol Sünde ist. S. Phil. 2. und die übrigen angeführten Stell

Anm. 1. Die Theologen haben darüber gestritten, ob Chri Gebrauch seiner göttlichen Eigenschaften abgelegt, oder ob er wirklichen Besitz derselben geblieben sey, und sie den Augen der M bloß verborgen habe? Schon im sechzehnten Jahrhundert waren di nungen in der lutherischen Kirche darüber verschieden, aber im sie Jahrhundert, vom Jahr 1616 an, begann darüber ein Streit zwis gießenschen und tübingischen und andern würtembergischen logen. Die gießenschen behaupteten: er habe den Gebrauch derje abgelegt, (sie drangen auf das ἐκένωσε); die tübingischen aber l teten: es habe bey Christo die κτησις idiomatum divinorum auch i exinanitionis statt gefunden; wenn er sie aber nicht gebraucht h sey dies nur eine κρυψις gewesen. Es war viel Wortstreit dabey sächsischen Theologen billigten die Meinung der gießenschen nic der tübingischen. Indessen ist so viel wohl gewiß, daß, wenn je son auch während seines Erdenlebens schon die Person des Sohnes war, (wie Er dies selbst klar behauptet,) so fand die Möglic statt, seine göttlichen Vorzüge zu gebrauchen; aber er entsagte dem Gebrauch derselben seiner irdischen Verrichtungen wegen, und dies die Tübinger eigentlich sagen. [S. die von Morus (p. 173. n. a. ten Schriftsteller. Vergl. p. 192. n. 3.]

Anm. 2. Die Theologen behaupten meistens einigen Gebrauch ben zu manchen Zeiten; dagegen erinnern andere, daß sich dies mit beständigen Niedrigkeit auf Erden nicht reime, und es sey e neuen Testamente nicht klar gegründet. Die Wunder, die Je Mensch verrichtete, habe er, (wie er selbst sagte, vorzüglich beym nes,) durch göttliche Wunderkraft und als Gesandter des Vaters ve Eben so sey es auch mit seinem Unterricht selbst. Nie habe sich oder ein Apostel auf die eigne Gottheit Christi so bezogen, daß ten, es habe diese ihn, als Menschen auf Erden, mit Gaben z terricht und Wunderthun unterstützt, (denn er habe sich ja selbs Vorzüge entäußert), sondern immer nur auf den Vater, der ihn stütze, §. 102. Aber diese freywillige Entäußerung jener erhabene züge, die ihm als Gott eigen waren, schließt den Gebrauch derselb er es nöthig fand, doch nicht aus. — Christus selbst sagt, er th Werke mit dem Vater gemeinschaftlich, Joh. 5, 17. f. und Cap. 1 ihn sehe, sehe den Vater, Joh. 14, 9.; seine Herrlichkeit, die Apostel gesehn hätten, sey eine Herrlichkeit gewesen, wie dem eingebornen Sohn zukomme, Joh. 1, 14.

3) Obgleich Jesus in Niedrigkeit und Dürftigkeit auf Erde so kann man doch nicht geradezu sein ganzes Erdenleben den Stand der Erniedrigung nennen, wie von vielen geschieht. Stelle Phil. 2. ist zwar oft dahin gedeutet worden; aber es ist daß Paulus V. 8. und 9. die ταπεινωσιν, κενωσιν und μορφη λου nur als einen Theil desselben anführt. Die Menschwer

ncarnatio) selbst wird nirgends in der heiligen Schrift zum Stande r Erniedrigung gerechnet, wie dies viele Kirchenväter thun, z. B. rigenes, Gregor von Nyssa, s. Num. 1., und mehrere Latei- r, wie Leo der Große in seinen Briefen. Daher kommt es denn er auch, daß sie behaupten müssen, Gott, oder die göttliche Natur risti habe sich dadurch erniedrigt, daß sie Mensch geworden sey. ie vierzig Tage seines Erdenlebens nach der Auferstehung gehören ch nicht mehr zu den Tagen seines niedrigen Erdenlebens (ἡμ. ρκος).

4) Man zählt gewöhnlich fünf gradus oder Abstufungen, rioden, im Stande der Erniedrigung, [M. p. 173. n. 3.], und n so viel im Stande der Erhöhung. Andere nehmen mehr, ere weniger an. Die gewöhnliche Abtheilung und Ord- ng ist aus dem sogenannten apostolischen Symbol genommen. r bey Verfertigung des Symbols war gar nicht die Absicht, systematische und schulgerechte Eintheilung zu machen, und Gränzen beider Stände abzustecken, sondern gewissen, von der tgläubigen Kirche als irrig verworfenen Lehren zu widerspre- n. Die Empfängniß z. B. steht voran, gehört aber nicht zum nde der Erniedrigung, weil die göttliche Natur überhaupt nicht kedrigt werden kann, und auch die menschliche nicht eher, als bis existirt.

Wir handeln nun von Christo, als Mensch betrachtet, oder dem Menschen Jesu, im Zustande seiner Niedrigkeit auf den, §. 93. — 96., und dann im Zustande seiner Hoheit und ajestät, §. 97. — 99. incl.

§. 93.

Ber den Ursprung, Empfängniß, Geburt und Jugend- re Jesu; über seine wahre Menschheit und Vorzüge derselben. [M. p. 134. sq.]

Jesus war ein Sohn der Maria, von ihr auf eine wundervolle t (δια Πνευματος ἁγιου) empfangen, Matth. 1, 18. Luc. 1, 35., s Abrahams Nachkommenschaft, Röm. 9, 5., und aus dem könig- en Stamm Davids. Matth. 1, 1. f. und Luc. 3, 23. f. rücken de sein Geschlechtsregister ein; und so sehr sie auch in Herleitung ner Abstammung von einander abzugehen scheinen, so stimmen sie ch darin überein, daß er Davids Nachkomme sey. Schon vor ters war man uneinig, wie beide Stammtafeln zu vereinigen ren. Das Richtigste ist, daß Matthäus Josephs Genealogie, ssen adoptirter Sohn Jesus war, liefert, Lucas aber die der aria. Beide stammten von David ab, Joseph durch Salomo,

Maria durch den Nathan, der auch Davids Sohn war, wurde unter Augustus Regierung geboren, (Luc. 2, 1.,) wahrscheinlich um vier bis fünf Jahr früher, als die gewöhnliche Dionysische Zeitrechnung, der wir jetzt folgen, besagt, im dreyßigsten Regierungsjahre des Augustus, von Gründung der Stadt Rom (nach Dionysius 754). Für die Dogmatik ist hier noch Folgendes zu bemerken:

I. Die biblische Ansicht der Weltbegebenheiten ist durchgehends eine ganz andere und höhere, als die gewöhnliche. Von dem Willen und dem Wirken des Allerhöchsten leitet nämlich die Bibel alles unmittelbar ab, was sich in der Sinnenwelt ereignet, und führt alles auf alles zurück; aber sie lehrt dabey auch, durch welche Mittel und Anstalten er alles in der sichtbaren Welt anordne und ausführe. Besonders geht der biblische Pragmatismus immer darauf aus, daß alle wichtige Begebenheiten aus der unsichtbaren Welt von Gott vornehmlich durch den Dienst höherer Geister vorbereitet eingeleitet und ausgeführt werden. Es war dies also auch bey der wichtigsten unter allen Weltbegebenheiten, bey der Erscheinung des Weltheilandes und seines Heroldes. — Die alte Welt überhaupt, nicht bloß die jüdische, erwartete außerordentliche und derthätige Beglaubigung und Auszeichnung großer und über gemeine Menschen erhabener Personen, deren sich die Gottheit als ihrer Werkzeuge zur Ausführung ihrer Absichten bediente. Sie erwartete dergleichen bey und vor ihrer Geburt, während ihres Lebens und auch bey und nach ihrem Tode. [S. Wetstein zu Matth. 20.] Die Bibel aber stellt Gott zwar als über alles erhaben, aber doch zugleich als ein Wesen, das den Bedürfnissen der Menschen gern auf alle Weise zu Hülfe kommt, sich zu ihnen herabläßt, gleichsam menschlich mit ihnen handelt, besonders wo es darauf kommt, seine großen Zwecke zur Heiligung und Beseligung der Menschen zu erreichen. Daher beglaubigte Gott auch diese außerordentlichen Männer, durch die er dergleichen ausführen wollte, auf eine außerordentliche, den Menschen einleuchtende und von ihnen selbst erwartete Art, wie wir es so von Moses und den Propheten an bis auf Johannes und Jesus und die Apostel in der Bibel erzählt finden. Hiezu kommt nun noch hier besonders, daß schon die Juden den Messias den zweyten Adam nannten, (was auch Paulus thut,) und daß sie ihn sich als eben so unschuldig und rein gebildet dachten, wie Adam entstanden war, der unmittelbar aus Gottes Händen kam, und daher auch Luc. 3, 38. του θεου (υιος) heißt. Da nun die gewöhnliche Erzeugung wird, wie die heilige Schrift und die Erfahrung lehren, das Verderben der Menschen fortgepflanzt, Christus aber wird im neuen Testamente beschrieben als zwar uns gleich, aber ohne Sünde. Luc. 1, 35. ist Πνευμα αγιον die göttliche Wunderkraft

nonym mit δυναμις ὑψιστου. S. Apostelg. 1, 5. 8. (Durch den
influß des heiligen Gottesgeistes geschieht alles Außerordentliche und
bernatürliche, und die Wirkung aller Wunder wird auf ihn zu-
ckgeführt.) Auch die Ausdrücke: kommen über jemand, und:
berschatten, sagen einerley: du wirst die göttliche Wunderkraft
i dir erfahren, auf außerordentliche Art durch göttliche Wunderkraft
wanger werden. Matth. 1, 20. faßt es kurz: das von ihr
eborne ἐκ Πνευματος ἐστιν ἁγιου. Aus dieser Stelle ist der
den alten Symbolen, z. B. in dem apostolischen, vorkommende
Sdruck genommen: empfangen von dem heiligen Geist.
Man setzte diesen Ausdruck den Behauptungen derer entgegen, die
Um für einen natürlichen Sohn Josephs und der Maria hielten,
viele Juden zur Zeit Christi thaten, (vergl. Luc. 3, 23.,) und
D christliche Parteyen, als die Ebioniten, nach Iren. Haer.
c. 1. Neuerlich ist dies in der Schrift behauptet worden:
Versuch eines schriftmäßigen Beweises, daß Joseph der wahre
ter Christi sey." Berlin und Stralsund 1792, 8. Den bi-
chen Schriftstellern thut der Verfasser dieser Schrift sichtbare
alt an, und hat die Erzählung nicht im Geist des damali-
Zeitalters betrachtet. Er gründet sich darauf, daß die ersten
D Capitel des Matthäus unächt wären, und Lucas bey seinen Er-
ungen von Christi Empfängniß einer Sage folge, die nur unter
den Christen davon verbreitet gewesen sey.) Daß Maria übrigens
der Empfängniß Jesu eine Jungfrau gewesen sey, ist aus dem
n Testamente gewiß, vergl. Matth. 1, 23. und Luc. 1. Weil
ber nicht auf die gewöhnliche Art empfangen hatte, so behauptete
häufig, daß ihr der Name παρθενος noch nach Jesu Geburt
mme, der ihr indeß im neuen Testamente hernach nicht gegeben
; auch Gal. 4, 4. heißt Christus γενομενος ἐκ γυναικος. In
Zeiten, da das Mönchswesen in Gang kam und der eheloſe
nd für den heiligsten und Gott gefälligsten gehalten wurde, kam
auf die Behauptung, daß sie nach Jesu Geburt, auch in der
, wie eine Nonne in völliger Enthaltsamkeit gelebt und keine
der von Joseph gehabt habe. Daher wurde sie ἀειπαρθενος ge-
nt. Diese Meinung war schon im vierten Jahrhundert fast all-
ein, und Epiphanius und Hieronymus machen die, welche
Gegentheil lehrten, zu Ketzern, als den Apollinaris, Hel-
ius, Jovinianus, u. a. Basilius der Große urtheilte
ß, es sey eine Frage von geringer Erheblichkeit.

II. Daß Christus ein wahrer Mensch, nach Leib und Seele,
esen sey, läßt sich nach den klaren Beschreibungen, die das neue
ament von ihm macht, gar nicht bezweifeln. Er hatte Empfin-
gen, Sinne und Sinnenorgane, wie wir; er hungerte, durstete,
oß Blut, starb. Auch alles, was der menschlichen Seele

eigen

eigen iſt, finden wir bey ihm. Er erlangte ſeine menſchlichen K
niſſe und Einſichten nach und nach, Luc. 2, 52. Es finden
menſchliche Affekten bey ihm, Freude, Traurigkeit, Unwille, Luc.
42. 44. Cap. 23, 46. Paulus nennt ihn geradezu ανθρ
Χριστος Ιησους, 1 Tim. 2, 5., und die Menſchen heißen ſeine B
der, Hebr. 2, 11. — 14. Er ſelbſt nennt ſich auch oft ὁ υἱος
ἀνθρωπου, (welches am richtigſten erklärt wird: Adams Sohn;
große Sohn Adams; Paulus: ὁ δευτερος Ἀδαμ; es mag
erklärt werden, wie es will, ſo iſt klar, daß dieſer Ausdruck
wahre Menſchheit anzeigt). Die Redensarten: er ſey ins Fl
gekommen, oder erſchienen, Fleiſch geworden, u. ſ.
zeigen eben dies an, Joh. 1, 14. 1 Joh. 4, 3. Röm. 8, 4. u.
Allein, gewiſſe falſche Volksmeinungen und unrichtige philoſop
Principien veranlaßten es, daß dieſe klare Wahrheit von
bezweifelt, von andern geradezu geläugnet wurde, um deren
man dann auch in den alten Symbolen ausdrücklich ſeiner wa
Menſchheit gedachte. Es gab a) mehrere, die lehrten, C
habe keinen wahren menſchlichen Leib, ſondern nur einen S
und Schattenkörper gehabt, er ſey ἐν δοκησει ſ. φαντασματι
nen, (denn man legte damals ſolche Luftkörper z. B. Verſtor
auch Göttern bey). Dies waren diejenigen, die ſich die Mat
als den Urſprung alles Böſen dachten, die nicht von Gott her
ſondern von einem böſen und feindſeligen Weſen; daher der
göttliche Geiſt Jeſu, (einer der höchſten Aeonen,) in einem mat
Körper nicht habe wohnen können. Man nannte ſie Docetn
Phantaſiaſten, und es gehören dahin die meiſten Gnoſtiker,
Marcion, u. a., auch die Manichäer, und andere, die ihnen f
b) Andere läugneten, ſeit dem vierten Jahrhundert, das D
der menſchlichen Seele Jeſu, und glaubten, daß ſie bey C
nicht nöthig geweſen ſey, indem der λογος die Stelle derſelbe
treten habe. Wirklich finden wir, daß die älteſten Kirchenväter
menſchlichen Seele Chriſti gar nicht beſonders und ausdrück
dacht haben. Sie läugneten zwar ihr Daſeyn nicht, aber
wähnten ſie nicht beſonders und ausdrücklich in ihren Lehrvortr
Sie ſetzten es nämlich als eine Sache voraus, die ſich von
verſtehe. Origenes war im dritten Jahrhundert der Erſte, w
die Lehre von Chriſti Menſchenſeele beſtimmt vortrug und ihr
heblichkeit zeigte. Aber es dauerte noch geraume Zeit, ehe
Lehre als beſonderes Dogma eigentlich in die Theologie aufg
men wurde. Erſt nach der Mitte des vierten Jahrhunderts
ſie unter den Katholiſchen allgemein, da Apollinaris der
gere auftrat, und das Daſeyn der Menſchenſeele Chriſti ger
läugnete, welches er hernach dahin näher beſtimmte, daß Chr
zwar ψυχην gehabt habe, (ſinnliche Seele,) und daß dieſe das D
geweſen ſey, wodurch der Logos auf den menſchlichen Leib Je

kt habe; daß ihm aber πνευμα s. νους, (vernünftig menschliche le,) gefehlt habe, dessen Stelle der λογος vertreten habe. Nun rde man erst aufmerksam, suchte Gegenbeweise aus der heiligen rift, nahm die Lehre ins Kirchensystem auf, und machte Concilien- üsse und Gesetze gegen die Lehre der Apollinaristen.

III. Zu den besondern Vorzügen der Menschheit Jesu net man:

A. In Absicht des Körpers: a) Die Schönheit seiner Bildung. hon mehrere Kirchenväter dachten ihn sich als das höchste Ideal männlichen Schönheit, das auch die Mahler der folgenden Zeiten den Christusbildern auszudrücken gesucht haben. In den neute- entlichen Nachrichten selbst ist nichts dafür und nichts dawider. : muß man, wenn man jener Behauptung Beyfall geben will, darin es Wesentliches finden, und auch hier der Ausspruch Jesu beachtet den, Joh. 6, 63. ἡ σαρξ οὐκ ὠφελει οὐδεν, und was Paulus sagt, das γινωσκειν Χριστον κατα σαρκα die Sache nicht sey, auf es ankomme, 2 Cor. 5, 16. [S. z. B. Carpzov Progr. de ura oris et corporis Christi, Helmstädt 1777.] b) Die Un- blichkeit seines Leibes. Man schließt hier so: Weil Christus e Sünde war, kommt ihm Unsterblichkeit zu. Denn der Tod olge der Sünde. Röm. 6, 23. Er war nämlich der Nothwen- eit, zu sterben, nicht unterworfen, ob er gleich aus Gehorsam ge- Gott und aus Liebe zu den Menschen und zum Besten der Men- n wirklich starb. Dies geschah aber nicht wider seinen Wil- , sondern freywillig. Joh. 10, 18. Paulus führt daher, Hebr. 4., dies ganz deutlich als Absicht der Menschwerdung Jesu mit daß er habe den Tod leiden können.

B. Vorzüge Christi als Menschen in Absicht der Seele. Da- gehört:

(1.) Sein außerordentlicher menschlicher Verstand, Scharf- und Einsicht. Seine ganze Geschichte beweiset, daß er auch als nsch nicht zu den gewöhnlichen und gemeinen, sondern zu den ßen und außerordentlichen Menschen gehöre, deren es zu allen en nur immer sehr wenige giebt. Indessen war er auch darin ern Menschen ähnlich, daß sich diese Talente und Geistesgaben t auf einmal, sondern nach und nach bey ihm entwickelten und s Zuwachses fähig waren. Daher es Luc. 2, 52. heißt: προ- κοπτε σοφια. Daher lernte er auch und übte sich im Gehor- gegen Gott und in der Befolgung der göttlichen Gebote, Hebr. 3., bereitete sich zu seinem Amte vor, u. s. w.

(2.) Eine ganz vollkommene Sittenreinigkeit und Unsträflich- des Lebens. [M. p. 135. §. 5. p. 136. §. 6.] Dies nennen die ologen Unsündlichkeit (ἀναμαρτησια) Jesu. Aus allen Lehren

und

und Reden Jeſu, und aus ſeinem ganzen Leben und Verhalten [illegible]tet überall die größte Rechtſchaffenheit, Tugend und Frömmigkeit hervor. Daher auch ſelbſt die meiſten Widerſacher des Chriſtenthums dieſen Vorzug der Sittenlehre und der Perſon Jeſu einräumen, und ihn als ein Muſter der Frömmigkeit und Tugend anerkennen. [Vergl. Heß, Geſchichte der drey letzten Lebensjahre Jeſu.] Die vornehmſten Stellen von der Unſündlichkeit Jeſu ſind: 2 Cor. 5, 21. (μη γνοντα αμαρτιαν, i. e. peccati expertem eſſe, Jeſ. 59, 8.), 1 Joh. 3, 3. 5. (αγνος ἐστι und αμαρτια ἐν αὐτῳ οὐκ ἐστι), Hebr. 4, 15. (er ſey uns zwar gleich, χωρις αμαρτιας), 1 Petr. 1, 19. (αμνος αμωμος και ασπιλος). Hieher gehören auch die Stellen, wo es heißt, daß er dem Willen und den Geboten Gottes vollkommen gehorſam geweſen ſey, als Hebr. [illegible] (welches man obedientiam activam nennt,) und mehrere Stellen Johannes. Weil er nun ohne Sünde war, ſo war er auch frey von Sündenſtrafen, und allem dem übrigen Elend, das ſich die Menſchen durch eigne Sünden zuziehen, und er litt, was er litt, freywillig dient und freywillig. S. Hebr. 7, 27. 1 Petr. 1, 19. Die Unſündlichkeit Jeſu iſt auch ſchon als Folge davon anzuſehen, daß er ohne ſittliches Verderben geboren war, vergl. §. 92. Aber man ſtellt ſich oft ſo vor, als wenn bey dem Menſchen Jeſu gar keine Möglichkeit zum Sündigen geweſen ſey, als wäre alſo ſeine Tugend und Heiligkeit abſolut nothwendig geweſen. [Vergl. Baumgarten Diſſ. de ἀναμαρτησια Chriſti. Halle 1753.] Allein: 1) Die Schrift ſagt nirgends, daß die Möglichkeit zum Sündigen bey Jeſu und ſeinen Nachkommen weggefallen ſeyn würde, wenn Adam nicht gefallen wäre. Die Möglichkeit, zu irren und zu fehlen, bleibt auch bey dem Menſchen, wenn er auch ohne natürliches Verderben iſt. Auch Adam hätte ja ſonſt nicht fallen können, denn er war ohne Erbſünde vor dem Fall. Und eben ſo muß es alſo bey dem Menſchen Jeſu geweſen ſeyn, wenn er gleich ohne ſündliches Verderben war, S. §. 80. II. 2. 2) Wenn es irgend einem Menſchen unmöglich wäre, anders, als tugendhaft zu leben, oder wenn ſeine Tugend nothwendig wäre, ſo würde ſie bey ihm keinen Werth und kein Verdienſt haben. Es fiele dann alle Freyheit weg, und der Menſch würde eine Maſchine. S. eben daſelbſt. War es alſo an ſich möglich, daß Jeſus auch ſündigen konnte, ſo hat ſeine Tugend nun erſt recht Werth und Verdienſt, daß er alle Reizungen zur Sünde ſo ſtandhaft beſiegte; und in dieſem Sinne behauptete auch ohne Zweifel Scotus, humanam naturam Chriſti non fuiſſe ἀναμαρτητον, was ihm zum Vorwurf gemacht iſt. 3) Es iſt die Behauptung auch der That ſchriftmäßiger. Denn a) wird uns ſo oft das Beyſpiel Jeſu als Menſchen vorgeſtellt, daß wir ihm in der Tugend, Ueberwindung der ſündlichen Lüſte u. ſ. w. nachahmen ſollen. Wie könnte aber dies geſchehen, wenn bey ihm nicht auch Reizungen zur Sünde

ren, und die Möglichkeit, ihnen als Mensch zu unterliegen, e bey uns? b) Es wird von Christo als Menschen der Zuwachs Einsichten und Vollkommenheiten von allerley Art in der Schrift hauptet, s. III. B., und Paulus sagt Hebr. 5, 8., er sey durch den im Gehorsam gegen Gott immer weiter gekommen, (μεμαθηκε ὑπακοην). c) Wir lesen ja ausdrücklich, daß Christus versucht, d. h. zur Sünde gereizt sey, daß er aber die Reizungen überwunden habe, Matth. 4, 1. f. Diese Versuchung geschah kurz vor Tritt seines Lehramts und diente ihm als Vorbereitung dazu. Sie te ihn üben und befestigen in Tugend und im Gehorsam gegen tt. Was hätte sie aber bey Jesu für einen Zweck gehabt, wenn an sich unmöglich gewesen wäre, ihr zu unterliegen? was für Verdienst, daß er sie besiegte? — Wenn auch jemand die Erzung nicht für ein wirkliches Factum, sondern mit Farmer u. a. Vision oder für Parabel halten wollte; so würde dadurch doch der Sache selbst und deren Folgen nichts geändert. Ueberhaupt nicht abzusehen, was für einen Sinn das haben solle, wenn die ige Schrift von den Versuchungen Christi redet und von Besiegung selben, und ihn deswegen rühmt, wenn es an sich unmöglich r, daß er als Mensch sündigen konnte.

IV. Von dem, was mit Jesu in seinen Kindheitsjahren gegangen ist, muß den Aposteln selbst nicht viel Zuverlässiges und kwürdiges näher bekannt gewesen seyn, weil wir in den Evanlien, außer einigen wenigen lehrreichen Aeußerungen, nichts davon gezeichnet finden. Sagen und Fabeln findet man davon in Menge den apokryphischen Evangelien, sonderlich im Evangelio Infantiae Christi. [S. Fabricii Codex apocr. N. T. I.] Daß Jesus vor dem Antritt seines Lehramts, wozu er die eihe bey Johannes Taufe empfing, Wunder gethan habe, ist unweislich; ja es ist gegen Johannes klaren Ausspruch, der das under zu Cana in Galiläa ἀρχην σημειων nennt, Cap. 2, 11. oseph war ein Handwerksmann, Jesus heißt daher ὁ τεκτονος os, Matth. 13, 55. Die alten Sagen kommen auch darin überin, daß er selbst das Handwerk seines Vaters getrieben habe, welches allerdings sehr glaublich ist, da er Marc. 6, 3. selbst ὁ τεκτων eißt. Bey jüdischen Gelehrten war es ohnehin nichts ungewöhnches, daß sie ein Handwerk oder eine Kunst lernten und trieben, B. Paulus, s. Apostelg. 18, 3. Nach dem einstimmigen Zeugniß er ältesten Kirchenväter war er faber lignarius, τεκτων ξυλων. Auch im Hebräischen hieß תַּרְשִׁי vorzugsweise Zimmermann, Kön. 22, 6. Wir finden aber auch, daß Jesus im jüdischen Gez und in der ganzen jüdischen Gelehrsamkeit sehr erfahren war; leichwohl hatte er nicht in den gewöhnlichen jüdischen Schulen und y den Gesetzlehrern studirt, s. Joh. 7, 15. (πως ουτος γραμ-

ματα οἶδε, μη μεμαθηκως), vergl. Matth. 13, 54. Wahrſcheinlich hat ſich die göttliche Vorſehung zum Theil auch natürlicher Mittel bedient, Jeſu dieſe menſchlichen Kenntniſſe zu verſchaffen. Da Maria eine Verwandte der Eliſabeth, der frommen Mutter des Johannes des Täufers, war, und Freundin ihres Hauſes, (Luc. 1, 36. 40.), ſo läßt ſich vermuthen, daß Jeſus durch jemand aus dieſer frommen Prieſterfamilie in ſeiner Jugend guten Unterricht empfangen habe. Ueberhaupt ſieht man aus den erſten Capiteln des Lucas deutlich, daß Joſeph und Maria in einem Zirkel mehrerer frommer Freunde und Freundinnen waren, in deren lehrreichem Umgange Jeſus ſeine Jugendjahre verlebte, und die zu ſeiner Bildung als Menſchen ſehr viel mitgewirkt haben, zumal da ſie, (wie Simeon) von ſeiner Geburt an viel Großes von ihm erwarteten. [S. von der Jugendgeſchichte Jeſu: Caſauboni Exercitt. in Annales Baronii; Heß im Anhange zur Geſchichte der drey letzten Lebenstage Jeſu; und Heilmann Opusc. T. II. p. 501. ſq.]

§. 94.

Von der Lehre und dem Lehramt Jeſu. [M. p. 1. §. 4. und beſonders p. 147. — 150.]

Das Chriſto von Gott aufgetragene Geſchäft war zweifach: 1) Lehren durch mündlichen Unterricht und durch ſein Beyſpiel. 2) Leiden und Sterben zum Beſten der Menſchen. Beides nennen im Johannes ἐργον, (Cap. 17.). S. die Stellen bey M. p. 147. not. Und damit er beides ausführen könne, iſt er, nach der heiligen Schrift, Menſch geworden. Hier nun zuerſt von ſeinem Lehramte.

I. Vom Antritt und von der Dauer ſeines Lehramts, imgleichen von den Benennungen und der Erheblichkeit deſſelben.

1) Jeſus trat ſein Lehramt, nach Gewohnheit der jüdiſchen Lehrer, ungefähr im dreyßigſten Jahre ſeines Alters an, Luc. 3, 23. Wie lange es gedauert habe, darüber ſind die Meinungen der Gelehrten ſchon von Alters her verſchieden. Die ausſchweifendſten Behauptungen ſind, daß einige (Irenäus) ſechzehn, andere zehn Jahr angeben; Origenes: drey und ein halbes Jahr, welches die gewöhnliche Meinung geworden iſt, wobey man ſich auf Luc. 13, 33. u. 7. und auf Berechnung der Paſſahfeſte (vorzüglich nach Johannes) gründet. [Vergl. M. p. 149. §. 5.]

2) Nach der beſtändigen Lehre des neuen Teſtaments war Chriſtus, als Menſch betrachtet, zu ſeinem Lehramt mit außerordentlichen Geiſtesgaben von Gott ausgerüſtet, wie die Propheten der Vorzeit und hernach ſeine Apoſtel, nur in einem weit höhern Gra-

abe. Joh. 3, 34. (Gott gab ihm οὐκ ἐκ μετρου το πνευμα; die opheten hatten auch Geistesgaben, aber in geringerm Grade; er, der höchste Gesandte Gottes, unermeßlich.) Apostelg. 10, ἐχρισεν αὐτον ὁ θεος Πνευματι ἁγιῳ και δυναμει. — Diese ern Geistesgaben empfing Jesus, als ihn Johannes taufte, (denn er Taufe, wodurch die Juden zum Messianischen Reiche geweiht den sollten, unterzog er sich freywillig,) und Johannes selbst de durch eine bekannte außerordentliche Begebenheit bey seiner fe überzeugt, daß er der Sohn Gottes sey, und hörte eine himm>e Stimme, die ihn ausdrücklich dafür erklärte, Matth. 3, 13. 17. Joh. 3, 31. — 33. vergl. Luc. 4, 1. 14. Was der Mensch is also von seiner Taufe an that und lehrte, das that und te er als Bevollmächtigter Gottes, als Inspirirter, auf unmitaren Befehl Gottes und unter dessen besonderm Beystand, (ἐν ματι im neuen Testamente). [S. M. p. 149. not.] Weil nun is aus göttlicher Eingebung lehrte, und die Wahrheit seiner Lehre göttlichen Sendung unter seinen Zeitgenossen durch Wunder begte, (Joh. 14, 10.); so wurde ihm der Name eines Propheten נָבִיא) beygelegt, der überhaupt den unmittelbaren Gesandten, ten und Bevollmächtigten Gottes anzeigt, (s. §. 9. Num. — so wie dies auch die Juden vom Messias erwarteten, den sie um auch vorzugsweise ὁ προφητης, הַנָּבִיא, nannten. S. Joh. 14. Matth. 21, 11. Luc. 24, 19. Apostelg. 3, 22. u. a. Stellen. Christus pflegte sein Lehramt und ganzes übriges Geschäft ἐργον, Amt, sein Geschäft, zu nennen, vergl. Joh. 17, 4., ingleichen ον του πατρος, Joh. 4, 34. u. f.; anzuzeigen, daß ihn der ter selbst dazu bevollmächtigt habe, so wie er auch sonst immer hauptet, daß seine Lehre nicht die seinige, (von ihm als Menschen ost erfundene,) sey, sondern daß Gott sie ihm, (dem Menschen Jesu,) offenbart und zu lehren aufgetragen habe, Joh. 12, 49. C. 14,). Christus heißt also darum σωτηρ, (Wohlthäter der Menden,) theils weil er zu ihrem Besten gestorben ist, theils aber auch darum, weil er ihr Lehrer durch Unterricht und Beyspiel geworden ist. Beides gehört zum Hauptgeschäft Jesu; man muß das ine nicht von dem andern trennen. Er selbst sagt Joh. 18, 37. ‚er sey dazu geboren und in die Welt gekommen, die wahre Lehre ἀληθεια) zu verkündigen; und sein Reich (βασιλεια) sey das Reich der Wahrheit.“ Aber seinem Tode verdanken wir es eigentlich, daß wir Bürger dieses Reichs werden, Joh. 3, 6. Der Tod Jesu wird nämlich immer als eigentlicher Erwerbungsgrund unserer Seligkeit beschrieben, und unsere Sünden werden uns nicht um unserer Besserung und eignen Heiligkeit willen vergeben, sondern um des Todes Christi willen.

II. Methode und Vortragsart ſeiner Lehre und Haup derſelben.

1) Der Unterricht, den Jeſus gab, war theils ein öffe licher, Joh. 18, 20., theils ein vertrauter oder Privat richt; und danach waren auch Vortragsart und Inhalt ſelbſt ſchieden. Er hatte, nach Art der ſämmtlichen alten Lehrer, doppelte Klaſſe von Zuhörern und Schülern: exoteriſche, öffentlich unterwieſen wurden); und eſoteriſche, (Jünger in nern Schule, denen er Privatunterricht gab). Unter dem g Haufen der Juden in Paläſtina herrſchte zu Jeſu Zeiten viel B ſenheit, Irrthum und Vorurtheil. Daher mußte ſich Chriſtus dings ſchon aus dieſem Grunde ſehr zu ihnen herablaſſen, und ſie über viele Wahrheiten, wofür ſie damals noch gar keinen hatten, und die ſie nicht faſſen konnten, noch nicht vollſtänd lehren, ſondern er mußte oft bey den erſten Anfangsgründen bleiben, und nur erſt Aufmerkſamkeit und Nachdenken bey ih erregen ſuchen. S. Matth. 13, 11. f. Luc. 10, 1. 10. ὑμῖν (eſo cis) δέδοται γνῶναι μυστήρια βασιλείας· ἐκείνοις (exotericis) δέδοται. Indeſſen ſollten ſie nie geheime Lehren für ſich beh (keine diſciplinam arcani), ſondern, ſobald ihre Zuhörer v reitet genug wären, ſie immer weiter führen und ihnen alles S. Matth. 10, 26. 27. Luc. 8, 17. Ob nun gleich der Unte Jeſu der Form und Materie nach mannichfaltig modificirt nach den Bedürfniſſen ſeiner Zuhörer, ſo war doch ſeine L ſelbſt immer dieſelbe. Er hatte keine doppelte Heilsordnung, für Gebildete und Vornehme und eine andere für Geringe und gebildete, ſondern eine und dieſelbe für alle. Thut Buß glaubt an das Evangelium war ſeine Loſung, wie die J hannes des Täufers, und das Hauptthema, worauf alles B hatte in ſeinen Vorträgen vor Armen und Reichen, Gebildeten Ungebildeten. Wir finden auch nie, daß Jeſus von ſeinen L darum etwas zurückgehalten oder verſchwiegen, oder auch ſparſamer vorgetragen hätte, weil es ſeinen Zuhörern mi oder widrig und unangenehm war; vielmehr trug er gerade verkannten Wahrheiten am häufigſten und nachdrücklichſten weil ſie die wichtigſten, heilſamſten und unentbehrlichſten für ſeine hörer waren, und achtete auch ihrer Verfolgungen und ihres Spo nicht, z. B. die Lehre von ſeinem Tode und deſſen Folgen, von Nothwendigkeit der Wiedergeburt und Beſſerung, Joh. 3. 6. 8. Hierin folgten ihm ſeine damaligen Lehrjünger, (ſ. die Apoſtelg ſchichte und die Briefe); und zu allen Zeiten iſt dies für ſie unerl liche Pflicht; und wenn ſie ihm darin nicht folgen, ſo ſind ſie ſei nicht werth. Sein Religionsunterricht, den er öffentlich g war übrigens in hohem Grade gemeinfaßlich, durchgängig prakti

de

Bedürfnissen seiner Zuhörer angemessen, ohne Menschenfurcht Menschengefälligkeit, Matth. 22, 16. 46., mit einer natürlichen nehmenden Beredtsamkeit und Nachdruck, und so, daß er immer Gelegenheit, den Ort, und die Zeitumstände weise benutzte, Joh. 4, 34. u. f., daher das Volk auch seinen Unterricht weit vorzüg- r, nachdrucksvoller und herzlicher fand, als den der Pharisäer Gesetzgelehrten. Bey dem allen war er als Lehrer in hohem de bescheiden und anspruchslos. S. Matth. 11, 29. Joh. 7, — 18. Um der schwachen Einsichten seiner Zuhörer willen ete er seinen Vortrag sinnlich ein, und redete oft in Bildern; ente sich auch häufig der unter seinen Zeitgenossen gewöhnlichen tenzen und Sprichwörter; und moralische Grundsätze trug er, Art der alten, sonderlich orientalischen Sittenlehrer, oft in men vor, z. B. in der Bergpredigt. Besonders häufig bediente ch der Parabeln, die auch von den jüdischen Lehrern sehr ge- nlich beym Unterricht gebraucht wurden. [Vitringa de Syn- vet. l. 3.; und Storr De parabolis Christi, in seinen Opusc. l. T. I.] Er trug seine Lehren meist in dem unter den Juden chen Religionsdialecte vor; daher man diesen kennen muß, viele seiner Ausdrücke deutlich zu verstehen, z. B. in der Berg- gt, Rede mit Nicodemus, u. s. f. Er ist in der Hauptsache der- , den wir im Talmud und in den Schriften der Rabbinen finden; aber legte er den alten jüdischen Redensarten, die häufig miß- : anden und dem Mißbrauch unterworfen waren, andere richtigere höhere Begriffe unter, (wie alle weise Religionslehrer immer en). Besonders aber bedient er sich gern der biblischen Sprache, gebraucht die Ausdrücke des alten Testaments auch da, wo er re Ausdrücke hätte gebrauchen können, weil es so mehrern Ein- machte. In den Vorträgen Jesu nimmt man zwar überall Schonung und Nachsicht bey solchen Vorurtheilen wahr, die eder nicht mit einem Male weggeräumt werden konnten, (z. B. Reiche des Messias, §. 89.,) oder die nicht nothwendig schäd- praktische Folgen hatten. Dies nennt man συγκαταβασις, nomia, accommodatio. Aber man wird kein Beyspiel auf- n können, daß Jesus jemals etwas, was er für falsch und irrig nnte, bloß seinen Zuhörern zu gefallen und um herrschender her Volksmeinungen willen, behauptet habe. Dies ist ganz n seine Grundsätze und seine ganze Handlungsweise, und es kann Gegentheil durchaus nicht nach richtigen moralischen Grundsätzen chtfertigt werden. S. oben §. 64. und 65. Es scheint, daß dies nach und nach unter den neuesten Theologen immer mehr aner- nt wird; und manche von denen, die Jesum nicht für einen gött- n Lehrer im eigentlichen Sinne halten, behaupten jetzt lieber dezu, er habe geirrt in diesem oder jenem Stücke, als daß sie eben sollten, er habe etwas behauptet oder gelehrt, was nach

seiner

ſeiner eignen Meinung irrig geweſen ſey. Denn ſie ſehen
dies mit der ſittlichen Reinigkeit des Charakters, die man dur
an Jeſu gewahr wird, durchaus unverträglich iſt. Ande
die nicht gern zugeben wollen, daß Jeſus etwas behauptet hal
mit ihren Einſichten nicht übereinſtimmt, behaupten in
Fällen, Chri[illegible] habe dies nicht wirklich ſo geglaubt, ſon
habe ſeinen Vortrag da nur den jüdiſchen Meinungen, die
nicht geglaubt, anbequemt, ohne daß ſie dies beweiſen
und ohne zu bedenken, in welches zweydeutige Licht ſie ſeine
rakter ſetzen. Wer Jeſum als göttlichen Lehrer anerkennt, da
wenn er conſequent ſeyn will, ſeine Ausſprüche und Lehren
Ausnahme annehmen, und darf nicht nach Gutdünken aus
oder ſeine Einſichten den Einſichten Chriſti vorziehen, oder beh
Chriſtus könne darum etwas nicht gelehrt haben, weil die
ihm ſelbſt anders ſcheint, oder weil es mit den herrſchenden
nungen ſeines Zeitalters nicht übereinſtimmt. [S. Heringa
Lehrart Jeſu und ſeiner Apoſtel, in Hinſicht auf die Religionsb
ihrer Zeitgenoſſen, eine Preisſchrift, aus dem Holländiſchen,
bach 1792, 8.; Storr's Erläuterung des Briefs an die Hä
Th. II. S. 536. f.; und deſſen Opusc. theol. 1ſte Abhandl.]

2) Von dem Inhalt des öffentlichen Unterrichts
[M. p. 147. f. §. 2.] [Sowohl hierüber als über den Pla
überhaupt vergl. beſonders Dr. Reinhard Ueber den Pla
Stifters der chriſtlichen Religion, 4te Ausg., Wittenberg
Er unterwies ſeine Schüler beſonders: (1.) in der Lehre von
und deſſen Eigenſchaften, ſonderlich ſeiner allgemeinen und
teyiſchen Liebe zu den ſündigen Menſchen und wie er allen g
wiſſen wolle, von der Vorſehung, und der Belohnung und Beſt
nach dem Tode, (letztere Lehre nutzte er vorzüglich recht prak
(2.) Noch umſtändlicher von den Beſtimmungen des Menſch
den Pflichten wahrer Gottesverehrer, beſonders der Gottes-
Nächſtenliebe, (im Gegenſatz der jüdiſchen Beſchränktheit,
von den Beweggründen zur Erfüllung dieſer Pflichten, und m
derlegung vieler gemeinen praktiſchen Vorurtheile, (nicht alle
Juden, ſondern auch anderer Völker). Dabey arbeitete er
der Anmaßung, der Eigengerechtigkeit und dem Selbſtvertra
Menſchen überhaupt entgegen; ſuchte ihnen begreiflich zu m
wie unvollkommen ihre Tugend ſey, und wie ſie nichts damit
nen, ſondern alle Wohlthaten aus Gnade von Gott erhalten.
17, 9. C. 18, 9. Matth. 20, 1. f. (3.) Er ſuchte ihnen rich
Begriffe von dem Meſſias und dem wohlthätigen Plan Gotte
ſeiner Sendung, und der durch ihn zu veranſtaltenden neuen
faſſung beyzubringen, (vom Reich Gottes), ſo wie er ihne
bewies, daß Er der Meſſias ſey, ſ. die Stellen des neuen

its, [M. am angeführten Orte n. 4.], und die weitere Aus-
tung seiner Lehre weissagte, [M. n. 8.]. Er suchte das Ge-
l des Bedürfnisses eines Helfers bey seinen Zuhörern zu er-
ken. Auch gab er ihnen (4.) Unterricht von der erhabenen,
milischen Würde seiner Person, Joh. 5. 8. 10.; von seinem Tode
dessen Ursachen und wohlthätigen Folgen, daß er derjenige sey,
ch den und um dessen willen die Menschen beglückt werden
en, [M. n. 5.]; daß er der Erlöser der Menschen sey, durch
sie Freyheit von Sünden und Strafen der Sünden erlang-
und daß sie dies seiner Anleitung durch Lehre und Unterricht,
vornehmlich seinem Tode verdankten, Joh. 3. 6. 8. 10.; von
gänzlichen Abschaffung der alttestamentlichen Verfassung und des
faischen Gesetzes, und der Annäherung der Zeit der Veranstal-
einer allgemeinen geistigen und vollkommenern Gottesvereh-
g. Von der Art hat Johannes das meiste. Doch waren
um Theil nur erst Fingerzeige. Denn er hatte es seinen Apo-
vorbehalten, nach seinem Tode und seiner Himmelfahrt hier-
ausführlichere Belehrung zu geben. Er arbeitete ihnen nur
und bereitete seine Zuhörer darauf zu. Er säete aus, sie und
Nachfolger sollten in die volle Ernte kommen, Joh. 4. Ueber-
pt findet man, daß Jesus in seinem öffentlichen Unterrichte fürs
besonders darauf ausging, die herrschende jüdische Lehre
verbessern und zu berichtigen, (um den großen Haufen erst vorzu-
iten und für seine Lehre empfänglich zu machen); in Privatun-
edungen hingegen, sich über seine Stiftungen zu erklären. S.
tth. 22, 29. Joh. 3, 1. f. C. 4, 7. f. In den öffentlichen Reden
delt er oft allgemeine moralische Wahrheiten ab, (doch nicht auf die
ähnliche unfruchtbare Art, da den Menschen bloß gesagt wird,
s sie thun sollen, nicht aber, wie sie dazu gelangen); zeigt,
Mosis Gesetz richtiger ausgelegt werden müsse; und warnt vor
gewöhnlichen falschen Erklärungen desselben und den mensch-
n Zusätzen dazu, und den Verfälschungen der göttlichen Gebote.
tth. 5. f. Er pflegte übrigens nach Art vieler damaligen jüdi-
n Lehrer umherzureisen mit seinen Schülern, und in den Syn-
gen, auf den Straßen, Marktplätzen, im Felde und Tempel zu
en. S. Joh. 18, 20.

3) Seine vertrauten Freunde, (esoterische Schüler,) hatte
u künftigen Lehrjüngern bestimmt, durch die sein großer Plan
ganz ausgeführt werden sollte. Diesen gab er über die in Num.
angeführten Lehren noch nähere Aufschlüsse und Belehrung, und
uterte ihnen häufig, was ihnen bey seinen öffentlichen Vorträ-
noch dunkel und schwierig geblieben war. S. Marc. 4, 10.
34. Doch sollte auch dieser Unterricht größtentheils bloß Ele-
tarunterweisung und vorbereitend zu ihrer künftigen Bestimmung
seyn.

seyn. Daher schont er oft mit weiser Vorsicht ihre Schwach
ihre Vorurtheile, s. Joh. 16, 12. — 15. 25. f. Apostelg.
und sagt ihnen ausdrücklich, daß sie vieles jetzt noch nicht fa
tragen könnten, was ihnen zu wissen nöthig sey. Daher v
er ihnen, sie nach seinem Abschiede durch den Paraklετus voll
zu belehren, und ihnen den ganzen Umfang alles dessen, w
ihrem und anderer Heil zu wissen und zu lehren nöthig hät
kannt zu machen, Joh. 14, 26. C. 16, 12. — 14. u. f. w.

Anm. 1. Ungeachtet Jesus oft versichert, daß seine Lehre
Ursprungs und ihm von Gott selbst geoffenbart sey, (indem er d
unter den göttlichen Gesandten sey); so ist dies doch nicht dahin
ten, als wenn alle und jede einzelne Sätze derselben von C
ganz neu und ihm zuerst unmittelbar von Gott eingegeben, a
würden. Viele von den Lehren selbst, den theoretischen sowohl
praktischen, waren allerdings damals unter den Juden gar nic
kannt, theils aus den Schriften des alten Testaments, (er selb
Matth. 5, 17.), theils anders woher, z. B. aus dem nicht schrift
gezeichneten Unterricht späterer Propheten in und nach dem baby
Exil. Aber Christus vervollkommnete, berichtigte und erweiterte
Zusätzen, brachte sie auch in einen ganz neuen, ihm eigenthümli
sammenhang und Verbindung, und gab ihnen dadurch neues Ge
Interesse, z. B. die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele,
Wiedergeburt, von dem Gebete, u. s. w. Man kann daher n
behaupten, daß ein großer Theil von dem ganzen Vorrathe von
schen und moralischen Kenntnissen, die wir in den Vorträgen Je
damals schon wirklich unter den Juden vorhanden war, z.
moralische Sätze, sogar einige Parabeln und dergl., die wir
so im Talmud und bey den Rabbinen finden. [S. Lightfoot, G
gen und Wetstein zum N. T.] Dies kann alles willig zugege
dennoch mit Recht behauptet werden, daß Jesus eine neue Reli
fassung gestiftet habe. Er selbst sagt auch deutlich, daß der Religi
das Alte und Neue benutzen müsse, Matth. 13, 52. „ein christlic
gionslehrer müsse gleich seyn einem Haushalter, der aus seinen V
altes und neues hervorzuholen und zu benutzen wisse". Aber
mehr als alle Religionslehrer vor und nach ihm, indem er n
lehrte, was die Menschen thun sollen, sondern auch die Mittel s
schaffte und anwies, wie sie dazu gelangen. S. Joh. 1, 17. Tit.
Hieraus läßt sich die unter den Theologen streitige Frage entschei
Christus ein neuer Gesetzgeber genannt werden könne? Von
lichen Gesetzen und Einrichtungen ist hier nicht die Rede, denn
Christus nicht einführen wollen, da sein Reich nicht von dieser W
sondern es ist nach dem hebräischen Sprachgebrauch zu nehmen,
und νομος Religion und Religionslehren bedeutet.
also: neuer Religionslehrer. Dieser Name kommt Chri
dem bisher Gesagten allerdings zu, aber in einem weit vorzüglichern
als Mose. Er selbst nennt ja auch seine neue Religion und die
zu machenden neuen Einrichtungen und Verfassungen καινην δ
im Gegensatz der alten Mosaischen, Matth. 26, 28., und Paul
ihn daher den Urheber und Stifter der neuen Verfassung,
καινης διαθηκης,) Hebr. 9, 15. C. 12, 24. Seine Lehre trat ja au
Paulus) in die Stelle der Mosaischen und machte der Mosaisch
fassung als solcher ein Ende. Nur deswegen ist verschiedenen T
der Ausdruck: novus legislator, verdächtig gewesen, weil er von d

Divinatorn häufig gebraucht wird, und weil diese das ganze Geschäft und Verdienst Christi bloß darein setzen.

Anm. 2. Jesus beruft sich beständig auf seine Wunder, (z. B. Joh. 5, 11.) und bestätigt dadurch seine Lehre als göttlich; und seine Apostel thun ein Gleiches, Apostelg. 2, 22. Jetzt aber wird dieser Beweis von vielen ganz verworfen oder wenigstens kein besonderer Werth mehr auf diese Wunder Jesu gelegt. Vergl. §. 7. und 72. Dies geschieht meist von denen, die auf Abschaffung aller positiven Religion antragen, und auf Einführung der bloßen Vernunftreligion. Denn mit den Wundern Jesu steht und fällt das positive göttliche Ansehn seiner Lehre. Zwar würden die Vernunftwahrheiten, die Jesus vorgetragen hat, immer gültig bleiben, wenn er auch keine Wunder gethan hätte; aber seine Aussprüche hätten dann kein positives göttliches Ansehn mehr. Wir würden von den Lehren Jesu nichts mehr darum glauben müssen, weil er sie vorgetragen hat, wie er doch immer verlangt, als Joh. 3.); vielmehr wäre unser Glaube von ihm und seinen Aussprüchen ganz unabhängig. Seine Aussprüche und Lehren wären der Beurtheilung der menschlichen Vernunft auf eben die Art unterworfen, wie die Aussprüche und Lehren jedes andern Lehrers auf Erden. In diesem Falle würde das Ansehn Jesu nicht mehr gelten, als das Ansehn jedes andern Weisen des Alterthums, eines Sokrates, Confucius, Zoroaster, u. a. Also: wer Jesu Wunder läugnet, hebt zugleich alles Positive in der christlichen Religion auf; und die Folge davon ist, daß jeder von der christlichen Lehre so viel behält, als er gut findet, nicht gerade nur das, was Jesus sagt, weil er der Meinung ist, daß die Lehre Jesu dem Urtheil seiner Vernunft unterworfen sey. Wer dies thut, für den haben auch die Schriften des neuen Testaments nur einen historischen, aber keinen dogmatischen Werth. [Vergl. die Schrift: Werth der Behauptungen Jesu und seiner Apostel, von F. F. Kühl, Leipzig 1792. 8., besonders die erste Abhandlung.]

§. 95.

Von den Widerwärtigkeiten und Leiden Jesu.

[M. p. 134. f. 162. 172. 173.]

I. Ueber die während seines ganzen Erdenlebens übernommenen Widerwärtigkeiten und Leiden. So wahr es ist, daß Jesus in seinem Erdenleben viel gelitten hat, so muß man sich doch vor den schriftwidrigen Uebertreibungen hüten, und nicht behaupten, daß sein ganzes irdisches Leben nichts als lauter Leiden gewesen sey. Denn wir finden doch Auftritte genug im Leben Jesu, die ihm viel heitere und frohe Stunden machten, Luc. 10, 21. Matth. 17, 5. f. Jesus als Mensch war ein sehr zart fühlender Mann, (s. Joh. 11.) von sehr lebhaftem Affekt. Es machte daher beides, das Leiden sowohl, als auch die Freuden, einen sehr starken und tiefen Eindruck auf sein Herz. Wir finden ihn oft innig betrübt und auch erfreut in der evangelischen Geschichte. Zu seinen äußern Beschwerden und Widerwärtigkeiten kann man vorzüglich rechnen: seine große Armuth und Dürftigkeit, Matth. 8, 20. Luc. 9, 58. 2. Cor. 8, 9.; die vielen Schwierigkeiten und Hindernisse bey Führung sei-

des Lehramts; die Schmähungen, Verfolgungen, Lebensgef
das Leiden, das ihm die Unfolgſamkeit und Widerſpenſtigkei
Zeitgenoſſen verurſachte. Ueber die Leiden am Ende ſeines
Num. II. Zur richtigen Beurtheilung der Lehre von den
und Widerwärtigkeiten Jeſu überhaupt muß nun noch Fol
bemerkt werden:

1) Die Schwachheiten und Widerwärtigkeiten der Me
ſind von doppelter Art: a) Natürliche, die in den Geſetze
Einrichtungen der menſchlichen Natur gegründet und daher
Menſchen gemein ſind. Die finden wir bey Jeſu auch, ſ.
Die hat er aber mit allen Menſchen gemein; und ſobald er
Menſch wurde, mußte er ſich ihnen unterwerfen. b) Zufäl
(accefſoriae), die nicht bey allen, ſondern nur bey einzelnen Me
angetroffen werden: Niedrigkeit, Armuth, Verachtung, u.
Dieſe hätte Jeſus als Menſch nicht nothwendig übernehmen
(und man erwartete auch beym Meſſias das Gegentheil von
allen,) er that es aber, weil es der göttliche Plan zum Beſte
Menſchen erforderte, Hebr. 12, 2. Phil. 2, 6. 7.

2) Vieles, was, nach der gewöhnlichen Vorſtellung der
ſchen, unter die Leiden und Beſchwerden gerechnet wird, iſt i
Augen des wahren Weiſen, der über die gemeine Denkart des
Haufens erhaben iſt, kein Leiden: ſo wie auch umgekehrt in
Augen vieles kein Glück und wahrer Wohlſtand iſt, was von
großen Haufen als das größte Glück angeſtaunt wird. Man
alſo hier alle Vorſicht gebrauchen, daß man nicht ſolche Din
den Leiden und Trübſalen Jeſu rechnet, über die nur der Wei
und verwöhnte Wollüſtling als über Leiden und Beſchwerden
gen wird, die es aber nach dem Urtheil des Weiſen nicht
z. B. daß Jeſus viel gereiſet ſey, daß er in einem Stall ge
worden, in der Krippe gelegen habe, u. ſ. w. Für einen W
der Bequemlichkeit und zeitliche Ehre nicht achtete, war dergl
an ſich betrachtet, eigentlich kein Leiden. Es iſt inſonderheit
Religionslehrer Pflicht, hier große Behutſamkeit zu gebra
Denn wenn dergleichen eigentlich zu Jeſu Leiden gerechnet
ſo hat das den doppelten Nachtheil: theils, daß das Volk in
Wahn beſtärkt wird, daß auf ſolche äußere Dinge, Glückl
Rang, Geburt, Pracht, ein ſehr hoher Werth zu ſetzen ſey,
man ohnehin zu thun gewohnt iſt); theils, daß es zur Wei
keit und zu falſcher Empfindſamkeit gewöhnt wird. Vielmehr m
Beyſpiel Jeſu in ſeiner Niedrigkeit dazu mitgenutzt werden,
gen, wie ein Mann von wahrer Frömmigkeit und Seelengröß
ſolcher äußern Dinge, (die man ſo hoch ſchätzt,) nicht bedürfe
glücklich und zufrieden zu ſeyn, und wie man ſich auch in d
muth und Niedrigkeit um andere hoch verdient machen könne

gl. Von dieser Seite betrachtet liegt viel Aufmunterndes und rzerhebendes im Leiden Jesu für verkannte und von der Welt verdient verachtete Redliche. So wird auch im neuen Testamente Lehre vom Leiden und von der Niedrigkeit Jesu angewendet, z. B. br. 12, 2. αἰσχυνης καταφρονησας, d. i. er war seinen Feinden Größe und Stärke seines Geistes so sehr überlegen, daß er ihre chimpfung und ihre thörichten Urtheile von ihm nicht achtete. rzüglich aber dient das Leiden Jesu dazu, uns seine große Liebe zu Menschen recht anschaulich zu machen, wie er arm ward um ertwillen, damit wir reich würden. Dies hat dann die Wirkung, es wieder zur Gegenliebe und zur willigen Folgsamkeit reizt.

3) Viele pflegen auch bey den einzelnen Widerwärtigkeiten und den, die Jesus erduldet hat, zu bemerken, für welche besondere nden Jesus durch dies oder jenes Leiden gebüßt habe, und zu chen besondern Tugenden Er uns Kraft erworben habe. Aber muß man nicht weiter gehen, als das neue Testament, und ts willkührlich annehmen, was keinen biblischen Grund hat. Es auch keine eigentliche biblische Behauptung, daß er alle nur erliche innere und äußere Leiden im allerhöchsten Grade erduldet e. Die Größe des Verdienstes seiner Leiden beruht auch weder ihrer Dauer, noch auf der Größe und Mannichfaltigkeit derselSeine Leiden behalten dennoch ihren ganzen vollgültigen Werth, n er auch nicht alle ersinnliche Leiden erduldet hätte.

II. Ueber die Leiden am Ende seines Lebens, die man zugsweise das Leiden Christi zu nennen pflegt. Man rechnet in:

1) Die schmerzhaften Empfindungen seiner Seele, oder sein elenleiden, Seelenangst, die sich am stärksten auf dem berge in Gethsemane zeigte, Matth. 26, 37. — 44. Luc. 22, — 44. Diese Angst wird als außerordentlich groß beschrieben, vorzüglich Lucas). Er empfand sie kurz vor dem Anfang der Handlung von seinen Feinden. Man hat mancherley Schwierigen dabey gefunden. An den Religionsmärtyrern ist man gewohnt, außerordentliche Freudigkeit und Standhaftigkeit unter noch t größern Leiden und wirklich ausgesuchten Martern zu bewunn. Ueberdies erblickt man an Jesu sonst, in seinem übrigen en und Leiden, eine Geistesgröße und Stärke, die ohne Beyspiel Er sah immer mit gesetztem frohem Muth sein Leiden voraus übernahm es willig. Aber Jesus zeigt weder hier noch sonst en unzeitigen Märtyrer-Enthusiasmus, der im zweyten und drit- Jahrhundert an vielen christlichen Märtyrern so sehr bewundert rde, noch auch kalte Unempfindlichkeit gegen das Leiden. Es daher Schwärmer und Philosophen mit dieser Anwandlung von cht und Zaghaftigkeit gleich unzufrieden gewesen, und viele

Ausleger haben an jenen Stellen gekünstelt. Woher kam je
eigentlich diese Verzagtheit und Angst? Es ist hiebey zu bemerk
a) In dem Verhalten Jesu ist nichts, was einem großen Ma
unanständig wäre. Er war von aller Apathie und Unempfind
keit, die bey Märtyrern oft aus Affektation, aus Enthusiasmus
Fühllosigkeit herrührt, entfernt. Er empfand also wirklich
Zeit lang die dem Menschen natürliche Todesangst, dies ist
scheinlich aus Matth. 26, 39. — 44. und Joh. 12, 27., und
merkt Hebr. 5, 7. 8. ausdrücklich an, daß er in Absicht der sch
haften Vorempfindung des Todes uns, seinen Brüdern, habe
werden wollen, um sich desto eher als mitleidigen Hohenprieste
weisen zu können. Er betete zu Gott, der ihn vom T
retten konnte, mit lautem Geschrey und Thrä
Die erzwungene stoische Apathie ist ganz gegen den Geist Christi
des Christenthums. Denn das Christenthum erklärt sich gegen
Erzwungene und Erkünstelte, was der Einrichtung der mensch
Natur, die von Gott kommt, nicht gemäß ist. Der Mensch s
gebesserter Mensch werden und wachsen in der Heiligung.
Mensch soll er bleiben und sich der menschlichen Gefühle un
natürlichen aber unsündlichen Aeußerungen derselben nicht sch
Auch in dieser Hinsicht ist Jesu Beyspiel lehrreich. Aber die H
sache ist folgende: b) Jesus und seine Apostel lehrten immer:
übernehme sein Leiden für die Menschen, und es sey Strafe u
Sünden". War dies, so mußte er es auch fühlen, daß er li
konnte und durfte nicht unempfindlich dabey seyn. Wir muß
seinem Beyspiele sehen, was wir verdient gehabt hätten, zu l
Etwa eine Stunde vorher gab Jesus dies als den eigentlichen
Hauptzweck seines Leidens an, „daß er sein Blut zur Vergeb
der Sünden der Menschen vergießen werde", und setzt
Gedächtniß dieser großen Begebenheit das heilige Abend
ein, Matth. 26, 28. Also entstand diese Angst hauptsächlich
Vorstellung und lebhaften Empfindung der großen Menge der
den und ihrer Schädlichkeit und Strafbarkeit. [Vergl. Har
Ueber die Ursachen der Seelenangst Jesu, 4 Abhandlungen,
1774.] Durchgängig wird auch im neuen Testamente, (in den
gelien und Briefen,) die Geschichte vom Leiden und Sterben J
dem Gesichtspunkt gefaßt, daß dies für uns und um unsert
geschehn sey, damit wir daraus sehen sollten, was wir ver
hätten; nicht als eine Geschichte, die einen kurz vorübergeh
Affekt erregen und bloß zu mitleidiger Theilnehmung reizen soll.
sie also nur dazu anwendet in seinen Vorträgen, der ver
den eigentlichen Zweck. Ein großer Fehler vieler Passions-
Charfreytagspredigten!

2) Große körperliche Leiden und Martern, die er stand
duldete. Damit sogleich zu verbinden:

3) Seine Verurtheilung zu einem gewaltsamen Tode am Kreuz, nd Vollziehung dieser Strafe. Mit seinem Tode endigte sich sein edriges Erdenleben, (ημεραι σαρκος,) denn die Zeit, die er ch seiner Auferstehung noch auf Erden lebte, gehört nicht mehr dazu. e Kreuzesstrafe, die für Sklaven und Aufrührer bestimmt r, war eine sehr schimpfliche Strafe, s. Gal. 3, 13. vergl. Mos. 21, 23. Paulus rechnet sie daher zur tiefsten Erniedrigung su, und nennt sie vornehmlich ταπεινωσιν, Phil. 2, 5. — 8. gl. Hebr. 12, 2. Alles war dazu von Seiten Gottes so einge-htet, die Welt auf das Gewisseste von seinem wirklich erfolgten de zu überzeugen. Man sehe die Umstände Joh. 19, 30. f. Es eifelte daher auch damals niemand daran; und Jesus wurde als entschieden Todter in das Grab gelegt, worin er bis zum dritten ge verblieb, damit sein Tod desto gewisser seyn sollte. Sein Be-bniß war ehrenvoll. Man kann die Stelle Jes. 53, 9. sehr gut von erklären: „Man hat ihm sein Grab bey den Frevlern zuge-cht; aber es ward ihm bey einem Reichen". Doch wird sie im uen Testamente nicht ausdrücklich dabey angeführt. Man hat ge-ritten, ob das Begräbniß zum Stande der Erhöhung oder Er-drigung gehöre? Genau zu reden, zu keinem von beiden; denn es n ja nur der von der Seele geschiedene Leib ins Grab, der gefühl-s war. Aber nach der gewöhnlichen Denkart und Empfindung der enschen war das Begräbniß und die Umstände dabey ehrenvoll r Jesum, und könnte also eher zur Erhöhung als zur Erniedrigung rechnet werden.

Anm. Zur Zeit der Apostel bezweifelte niemand den wirklichen Tod Jesu. Man war vielmehr hievon, als von einer unläugbaren Thatsache, auf das Gewisseste überzeugt, unter Christen, Juden und Heiden, wie aus dem neuen Testamente erhellt. Aber es gab schon seit dem zweyten Jahrhundert einige, welche den wirklichen Tod Jesu bezweifelten oder läugneten; oder welche der Sache eine solche Wendung zu geben suchten, daß dadurch das Anstößige, das die Juden und auch viele Heiden in sei-nem Tode und seiner Kreuzigung fanden, wegfallen sollte. Aus historischen Gründen bestritt man den Tod Jesu nicht, (denn die hatte man nicht,) sondern bloß aus dogmatischen, weil man es mit gewissen philosophi-schen Hypothesen nicht einstimmig fand. So die meisten Gnostiker und die Manichäer, die behaupteten, Christus habe einen Schein- oder Schat-tenkörper gehabt, habe also nicht wirklich die Martern und den Tod gelitten, sondern nur εν δοκησει, (scheinbar an seinem Scheinkörper). S. §. 93. II. Die Basilidianer behaupteten: nicht Jesus, sondern Simon von Cyrene sey an seiner Statt gekreuzigt worden. Cerinthus lehrte: einer der höchsten Aeonen, Christus oder der λογος, habe sich mit dem Menschen Jesu, (Sohn Josephs und Mariens,) bey der Taufe vereinigt; Christus habe den Menschen Jesus während seines Leidens verlassen und sey in den Himmel zurückgekehrt, daß nur der Mensch Jesus allein ge-litten habe und gestorben sey. Hierauf wurde von ihm und seinen An-hängern der Ausruf Christi am Kreuz gedeutet: Mein Gott! warum hast du mich verlassen? Matth. 27, 46. Auch in neuern Zeiten ist über diese Verlassung (derelictio a Deo) sehr verschieden geurtheilt worden.

worden. Christus bedient sich hier der Worte Ps. 22, 1., eines Ps den er mehrmals als von sich handelnd anführt. Es ist die Sprach tiefbetrübten Leidenden, der dem Ende seiner Leiden mit banger Se entgegen sieht, und dem die Hülfe Gottes und Trost und Beruhigu seine Person zu verschwinden oder allzu lange zu verziehen scheint steht oft der Ausdruck: verlassen werden von Gott, ohne daß es u herrschenden Zweifel an Gottes Fürsorge in sich schließt, z. B. Ps. Jes. 49, 14. Indessen gehört dies bange Gefühl allerdings zu den g und empfindlichsten Seelenleiden Jesu, hat aber zugleich für den, gleiche Umstände kommt, (besonders am Ende seines Lebens,) sehr vie stendes und Beruhigendes, indem er auf gleiche Erhörung rechnen Daher kann Jesus kurz vor seinem Tode, da er sein herannahendes sieht, freudig sagen, Joh. 19, 30.: Τετελεσται, d. i. es ist nun alle bracht, vollendet, was ich nach dem Willen Gottes thun und leiden s. V. 28. Es bezieht sich besonders auch, (wie πληρουν sonst,) auf die Erf dessen, was von ihm als Rathschluß Gottes geweissagt war, s. Luc. 1 C. 22, 37. Apostelg. 13, 29.

III. Alle diese Leiden und seinen Tod übernahm 1) unschuldig, Luc. 23, 14. 15., die Parallelstellen 2 5, 21. 1 Petr. 2, 22. C. 3, 18.; 2) freywillig, Matth. 21.—24. Joh. 10, 11. 17. 18. C. 13, 1. 21.—33. C. 18, 1.- 3) mit der größten Geduld und Standhaftigkeit, 1 2, 23.; 4) aus beyspielloser großmüthiger Liebe zu uns und Gehorsam gegen Gott unterwarf er sich hierin dem Willen Rathschluß Gottes, (§. 88.), Joh. 15, 13. Röm. 5, 6.—8. D Gehorsam, den Jesus im Leiden bewies, nennen die Theol obedientia passiva, nach Phil. 2, 8. gehorsam bis Kreuzestode. S. de activa, (daß er alles that, was Willen und den Geboten Gottes gemäß war,) §. 93. III. Der S nach ist es ein und derselbe Gehorsam. (Von dem Ursprung Gebrauch dieses Unterschiedes s. mehr im Artikel de justifi tione, woselbst auch von den verschiedenen Zwecken und Nutzen der Leiden Christi ein Mehreres, §. 115.) [Vergl. p. 160. 161. §. 7.]

§. 96.

Von Christi Höllenfahrt.

I. Was die Redensart: zur Hölle fahren, שאול ἀ καταβαινειν εἰς ᾅδην, nach dem biblischen Sprachgebrauch b tet, und Erläuterung der Stellen, die von Christo Höllenfah klärt werden. [M. p. 189.—192.]

1) Nach der allgemeinen Vorstellung der Alten, (die die Morgenländer und Hebräer haben,) giebt es einen Ort i uns unsichtbaren Welt, der tief unter der Erde gedacht wird, die abgeschiedenen Seelen der Menschen gleich nach ihrem kommen, (gute und böse,) שאול, ᾅδης, (das nie in der h

chrift einen Ort der Verdammten bedeutet, noch auch von den echenvätern der drey ersten Jahrhunderte so genommen wird,) cus, Unterwelt, Todtenreich. Der Ausdruck: descen- re in orcum, wird daher in der Bibel beständig von cheidung der Seele vom Körper oder vom Tode ge- ucht, und vom Zustande der vom Körper getrennten Seele dem Tode, 4 Mos. 16, 30. 33. Hiob 7, 9. Ps. 55, 16. Jes. 15., und häufig in den Apokryphen des alten Testaments, und Homer: wenn die Helden erschlagen werden, so geht ihre ele zum Hades hinab. In diesem Sinne kann nun der druck sehr wohl in Hinsicht auf den Tod Christi gebraucht wer- , und es ist dann eine tropische und bildliche Umschreibung seines des und des Zustandes der Seele nach dem Tode. Als er starb, er in den Hades hinab, und verweilte darin, seiner Seele nach, lange sein Leib todt im Grabe lag. Wir finden auch wirklich in em Sinne den Aufenthalt Christi im Hades im neuen Testamente ähnt, nach Anleitung der Stelle Ps. 16, 10., (οὐκ ἐγκαταλείψεις ψυχήν μου εἰς ᾅδου,) die immer auf Christi Tod und Aufenthalt Grabe gezogen wurde, Apostelg. 2, 27. 29. 31. in Petrus Rede. ichwohl kommt der Ausdruck selbst, καταβαινειν εἰς ᾅδην, dort t vor, welches aber bloß zufällig ist. Die ersten Christen haben sicherlich von Christo dem Verstorbenen gebraucht, so von andern Todten.

Aber 2) man hat sich hauptsächlich noch auf zwey andere llen im neuen Testamente bezogen, worin diese Höllenfahrt Christi drücklich erwähnt werde, und aus der einen hat man auch die schäftigung desselben im Hades zu bestimmen gesucht: a) Ephes. 9. Es scheint aber nach dem Context daselbst nicht die Rede eyn von Christi Höllenfahrt, sondern von seiner Herabkunft vom mel, von der Himmelshöhe, hienieden auf Erden, von seiner darauf erfolgten Rückkehr in den Himmel. b) Die uptstelle ist 1 Petr. 3, 18. — 20. Man hat von dieser Stelle lerley Erklärungen. In den ältesten Zeiten nahmen es alle von n Aufenthalte Christi im Hades, und dies ist unstreitig das Na- lichste, und den Worten, Context, Ideen des Zeitalters am an- nessensten; weil es aber mit den heutigen Ideen nicht zusammen- mmt, hat man allerley andere Erklärungen ersonnen. Aber nach n Context ist wohl allerdings vom Aufenthalt Jesu im Hades die de, d. i. von dem Zustande seiner Seele nach dem Tode und deren naliger Beschäftigung. Der Apostel zeigt an Jesu Beyspiel, es rühmlich und bringe Belohnung, zum Heil anderer zu leiden. ristus hat sich um die Menschen verdient gemacht durch [redacted] Sterben, V. 18., auch im Tode, da sein Geist im Ha[redacted] 19., (Zwischensatz V. 20.,) durch Auferstehung, V. 21

worden. Christus bedient sich hier der Worte Ps. 22, 1., eines P den er mehrmals als von sich handelnd anführt. Es ist die Sprach tiefbetrübten Leidenden, der dem Ende seiner Leiden mit banger Er entgegen sieht, und dem die Hülfe Gottes und Trost und Beruhigu seine Person zu verschwinden oder allzu lange zu verziehen schein steht oft der Ausdruck: verlassen werden von Gott, ohne daß es n herrschenden Zweifel an Gottes Fürsorge in sich schließt, z. B. Ps. Jes. 49, 14. Indessen gehört dies bange Gefühl allerdings zu den g und empfindlichsten Seelenleiden Jesu, hat aber zugleich für den, gleiche Umstände kommt, (besonders am Ende seines Lebens,) sehr vie stendes und Beruhigendes, indem er auf gleiche Erhörung rechnen Daher kann Jesus kurz vor seinem Tode, da er sein herannahendes sieht, freudig sagen, Joh. 19, 30.: Τετελεσται, d. i. es ist nun alles bracht, vollendet, was ich nach dem Willen Gottes thun und leiden s. V. 28. Es bezieht sich besonders auch, (wie πληρουν sonst,) auf die Erf dessen, was von ihm als Rathschluß Gottes geweissagt war, s. Luc. 2 C. 22, 37. Apostelg. 13, 29.

III. Alle diese Leiden und seinen Tod übernahm 1) unschuldig, Luc. 23, 14. 15., die Parallelstellen 2 5, 21. 1 Petr. 2, 22. C. 3, 18.; 2) freywillig, Matth. 21. — 24. Joh. 10, 11. 17. 18. C. 13, 1. 21. — 33. C. 18, 1. 3) mit der größten Geduld und Standhaftigkeit, 1 2, 23.; 4) aus beyspielloser großmüthiger Liebe zu uns und Gehorsam gegen Gott unterwarf er sich hierin dem Willen Rathschluß Gottes, (§. 88.), Joh. 15, 13. Röm. 5, 6. — 8. D Gehorsam, den Jesus im Leiden bewies, nennen die Theo obedientia passiva, nach Phil. 2, 8. gehorsam bis Kreuzestode. S. de activa, (daß er alles that, was Willen und den Geboten Gottes gemäß war,) §. 93. III. Der S nach ist es ein und derselbe Gehorsam. (Von dem Ursprung Gebrauch dieses Unterschiedes s. mehr im Artikel de justifi tione, woselbst auch von den verschiedenen Zwecken und Nutzen der Leiden Christi ein Mehreres, §. 115.) [Vergl. p. 160. 161. §. 7.]

§. 96.

Von Christi Höllenfahrt.

I. Was die Redensart: zur Hölle fahren, [illegible] καταβαινειν εις ᾅδην, nach dem biblischen Sprachgebrauch b tet, und Erläuterung der Stellen, die von Christo Höllenfah klärt werden. [M. p. 189. — 192.]

1) Nach der allgemeinen Vorstellung der Alten, (die die Morgenländer und Hebräer haben,) giebt es einen Ort i uns unsichtbaren Welt, der tief unter der Erde gedacht wird, die abgeschiedenen Seelen der Menschen gleich nach ihrem kommen, (gute und böse,) שאול, ᾅδης, (das nie in der h

chrift einen Ort der Verdammten bedeutet, noch auch von den chenvätern der drey ersten Jahrhunderte so genommen wird,) cus, Unterwelt, Todtenreich. Der Ausdruck: descen- re in orcum, wird daher in der Bibel beständig von cheidung der Seele vom Körper oder vom Tode ge- ucht, und vom Zustande der vom Körper getrennten Seele h dem Tode, 4 Mos. 16, 30. 33. Hiob 7, 9. Ps. 55, 16. Jes. 15., und häufig in den Apokryphen des alten Testaments, und Homer: wenn die Helden erschlagen werden, so geht ihre ele zum Hades hinab. In diesem Sinne kann nun der druck sehr wohl in Hinsicht auf den Tod Christi gebraucht wer- , und es ist dann eine tropische und bildliche Umschreibung seines des und des Zustandes der Seele nach dem Tode. Als er starb, g er in den Hades hinab, und verweilte darin, seiner Seele nach, lange sein Leib todt im Grabe lag. Wir finden auch wirklich in em Sinne den Aufenthalt Christi im Hades im neuen Testamente ähnt, nach Anleitung der Stelle Ps. 16, 10., (οὐκ ἐγκαταλείψεις ψυχήν μου εἰς ᾅδου,) die immer auf Christi Tod und Aufenthalt Grabe gezogen wurde, Apostelg. 2, 27. 29. 31. in Petrus Rede. ichwohl kommt der Ausdruck selbst, καταβαινειν εἰς ᾅδην, dort t vor, welches aber bloß zufällig ist. Die ersten Christen haben sicherlich von Christo dem Verstorbenen gebraucht, so von andern Todten.

Aber 2) man hat sich hauptsächlich noch auf zwey andere llen im neuen Testamente bezogen, worin diese Höllenfahrt Christi drücklich erwähnt werde, und aus der einen hat man auch die schäftigung desselben im Hades zu bestimmen gesucht: a) Ephes. 9. Es scheint aber nach dem Context daselbst nicht die Rede eyn von Christi Höllenfahrt, sondern von seiner Herabkunft vom mel, von der Himmelshöhe, hienieden auf Erden, von seiner darauf erfolgten Rückkehr in den Himmel. b) Die uptstelle ist 1 Petr. 3, 18. — 20. Man hat von dieser Stelle lerley Erklärungen. In den ältesten Zeiten nahmen es alle von n Aufenthalte Christi im Hades, und dies ist unstreitig das Na- lichste, und den Worten, Context, Ideen des Zeitalters am an- nessensten; weil es aber mit den heutigen Ideen nicht zusammen- mt, hat man allerley andere Erklärungen ersonnen. Aber nach n Context ist wohl allerdings vom Aufenthalt Jesu im Hades die de, d. i. von dem Zustande seiner Seele nach dem Tode und deren naliger Beschäftigung. Der Apostel zeigt an Jesu Beyspiel, es rühmlich und bringe Belohnung, zum Heil anderer zu leiden. ristus hat sich um die Menschen verdient gemacht durch Leiden Sterben, V. 18., auch im Tode, da sein Geist im Hades war, 19., (Zwischensatz V. 20.,) durch Auferstehung, V. 21., Rück-

kehr

kehr zu Gott und erhöheten Zuſtand im Himmel, V. 22. E
Jeſus ſtarb dem Leibe nach, wurde aber der Seele nach erh
(ſo Petrus immer σαρξ und πνευμα, z. B. C. 4, 1. 6.). J
daß ſein Leib im Grabe lag, wanderte er der Seele nach (ἐν
πνευματι) ins Todtenreich hinab und predigte dort den abgeſchie
Geiſtern. Nach der Meinung der Alten fuhren die Manen fort,
frühern Geſchäfte auch in der Unterwelt zu betreiben, ſ. Jeſ. 1
So in den Mythen die griechiſchen Könige und Richter; Tir
weiſſagt; vergl. Jeſ. 14, 9. Er machte ſich auf Erden um die
digen Menſchen verdient durch Unterricht und Ermahn
zur Beſſerung. Dies ſetzt er im Hades fort; und nun werden
Zeitgenoſſen als berühmte Beyſpiele von Frevlern der Vorzeit
ders namhaft gemacht, (V. 20.,) daß er auch den größten Fr
gepredigt habe. Daß Petrus auch ſonſt Chriſtum im Hades g
habe, iſt aus Apoſtelg. 2, 31. klar.

II. Ueberſicht der Geſchichte dieſer Lehre. [Man verg
ſonders Dietelmaier Hiſtoria dogmatis de deſcenſu C
ad inferos, Ed. II., Altorf 1762, 8.; und Semler i
Programm. acad. p. 371. ſq.; Pott Epiſt. Cathol. per
annotatione illuſtr. Vol. II., Göttingen 1790, Excurſ. II
1 Petr. 3.), von den verſchiedenen Meinungen der Ausleger üb
Höllenfahrt; und D. Hacker, (Hofprediger in Dresden,) D
deſcenſu Chriſti ad inferos, ad proviuciam Meſſiae dem
tam referendo, Dresden 1802.] Man ging von der Stelle
ſtelg. 2., vergl. mit Pſ. 16, 10., aus, und hieraus geht eig
zunächſt bloß die Idee hervor, daß Er, wie andere Menſchen,
nur wirklich geſtorben ſey, daß auch ſeine Seele an dem Or
in dem Zuſtande geweſen ſey, worin die Seelen aller Verſtor
ſind, während deſſen, daß ſein entſeelter Leib im Grabe gelege
ſo wie es auch die älteſten Chriſten ohne Zweifel verſtanden.
kam man auch noch auf die Frage: War denn ſeine Seele im
(im Hades) müßig und unthätig, da er auf Erden ſo geſ
war zum Wohl der Menſchen? — Nein; — und hieraus entſta
dritte Frage: Was that er da? Hier ſchloß man beſonder
ſeinen irdiſchen Beſchäftigungen auf ähnliche im Hades, er hab
lehrt, zumal da man 1 Petr. 3. ἐκηρυξε fand. Als man
ſpätern Zeiten beym Hades nur den Ort der Verdammten d
und da wirklich bey Petrus, am angeführten Orte, φυλακη
kommt und Frevler erwähnt werden; ſo ließ man ihn nu
hin, (an den Ort der Verdammten,) gehen, theils Buße zu pred
(κηρυσσειν), theils ſich als Sieger im Triumph zu zeigen, u.
Dies war ungefähr der ganz natürliche Gang, den die U
ſuchung über dieſe Frage nahm. Nun die hiſtoriſche Ueberſ
ſelbſt.

1) In den drey ersten Jahrhunderten kamen die chenväter meist darin überein, daß Christus während der drey e, da sein Leib im Grabe war, der Seele nach im Todtenreich esen sey, und sie leiteten dies aus jenen Stellen mit vollem hte her, 1 Petr. und Apostelg. 2. Im Grunde beschreiben sie damit den Zustand Christi der Seele nach während seines es. So sagt Irenäus V, 31. Christus habe dadurch s Gesetz der Todten erfüllt; eben so Clemens von xandrien; Origenes contra Cels. II. γυμνη σωματος γε- νεση ψυχη; Tertullian de an. c. 55. Christus for- humanae mortis apud inferos (est) functus. Seine Verrichtung daselbst beschreiben sie verschieden. Meh- : das Evangelium den Gläubigen der Vorzeit, die seine Zu- ft erwarteten, zu predigen, den Patriarchen, u. s. w. S. n. IV, 45. 50., Clemens den Alexandriner, Tertullian, igenes, und andere. Verschiedene dieser Kirchenväter, z. B. igenes, scheinen indeß schon der Meinung zu seyn, daß Chri- auch die Verdammten, die noch im Hades an ihn geglaubt hät- befreyet und in den Ort der Seligen versetzt habe. Indessen et man doch in den alten Symbolen der drey ersten Jahrhun- e noch nirgends die Höllenfahrt ausdrücklich erwähnt, er in der orientalischen noch occidentalischen Kirche. (Für das gräbniß Christi hat es aus diesen Zeiten keiner gehalten.) h behauptet keiner, daß er ausschließungsweise nur am te der Verdammten gewesen sey.

2) Erst seit dem vierten Jahrhundert fing man nach und nach dies Dogma als öffentliche Kirchenlehre anzusehen, und es in die mbole aufzunehmen. So findet man den Ausdruck: κατελ- ντα εις τα κατωτατω, auf dem Arianischen Convent, im Jahr , zu Sirmium festgesetzt, und seit der Zeit auf mehrern or- doxen und Arianischen Concilien. Man rückte ihn nun auch in ältern Symbole ein, z. B. in das apostolische, worin er vor- nicht gestanden hatte, vorzüglich wegen der Streitigkeiten mit n Apollinaris, wie es scheint. Aber es dauerte lange, ehe e Kirchen ihn darein aufnahmen, bis in das sechste Jahrhundert. uffin (Expos. S. Ap.) sagt, die römische Kirche habe den Satz ht darin, nec in Orientis ecclesiis habetur, und t hinzu, dem Sinne nach sage der darin stehende Ausdruck: graben, dasselbe. Es wurde auf diese Lehre, vornehmlich nach e Mitte des vierten Jahrhunderts, darum besonders so sehr gehal- , und sie wurde darum in die Symbole aufgenommen, weil man raus mit Recht einen wichtigen Gegengrund wider die Apolli- risten hernahm, die das Daseyn der menschlichen Seele bey risto läugneten, s. §. 93. II. am Ende. Uebrigens blieben die

Kirchen-

Kirchenväter des vierten Jahrhunderts und der nächſtfolg
größtentheils bey eben der Vorſtellung, die man bey den
(Num. 1.) findet.

3) In den ſpätern Zeiten fing man an, noch mehr von
alten Vorſtellungen der Kirchenväter abzuweichen, beſonders
abendländiſchen Kirche. Hier verließ man ganz allm
die Erklärung, daß dadurch eigentlich die Scheidung der Seele
Körper verſtanden werde, viele hielten den infernus nur für
eigentlichen Ort der Verdammten, nahmen die Stelle 1 Petr. 3
einzige Hauptſtelle an, und ſetzten die Hauptſache bey der Höllen
in den Hingang Chriſti an den Ort der Verdammten.
viele Scholaſtiker. Thomas von Aquinum behauptete nach
ronymus und Gregor, Chriſtus habe beſonders die Seele
frommen Väter vor Chriſto aus dem limbo patrum (einer
Vorhölle, ſtatus medius) befreyet. So auch die tridentiniſche
chenverſammlung. Nun ſtritt man ferner, ob er nur der
nach, oder auch mit ſeinem Leibe da geweſen ſey; ob währen
Zeit, da ſein Leib im Grabe war, oder am dritten Tage, kur
der Auferſtehung; u. ſ. w. Einige Scholaſtiker, als Duran
wollten es uneigentlich nehmen, daß Jeſus nicht quoad rea
praeſentiam, (nicht der Subſtanz nach,) ſondern nur quoad
fectum in der Hölle geweſen ſey. Ihm folgten mehrere.
der Reformation haben die proteſtantiſchen Theologen gleichfalls
ſchiedene Meinungen darüber gehabt. (1.) Luther erklärt ſich
zweifelhaft darüber und will nichts Gewiſſes beſtimmen. Anfa
verſtand er den limbus patrum, wohin Chriſtus gegangen ſey,
Hieronymus und Gregor. Er pflegt indeſſen, wenn er da
kommt, vornehmlich ſeit dem Jahre 1533, zu erinnern, daß
Macht des Teufels und der Hölle durch Chriſtum, der mit Leib
Seele dahin gegangen wäre, zerſtört ſey. Dies veranlaßte nun
Theologen, welche ſtreng über alle und jede einzelne Lehre Luthers
halten wollten, in der Formula concordiae art. 9. die Höllenfa
als den über den Teufel erhaltenen Sieg Chriſti vorzuſtellen.
rechneten die Höllenfahrt zu dem Stande der Erhöhung, (da
M. Flacius zum Stande der Erniedrigung gezählt hatte,) und
haupteten, Chriſtus ſey in dem Augenblick der Auferſtehung mit
und Seele und nach beiden Naturen in die Hölle gegangen,
ſich dem Satan und der Hölle als Sieger gezeigt, und ſey dann
Sonnenaufgang lebendig auf der Welt erſchienen. Doch ſind ſie
billig, niemanden dieſe Meinung in ihrer nähern Beſtimmung
zudringen. So Hutter, Baier, Winkler, Carpzov, u.
In der heiligen Schrift iſt hiezu gar kein Grund. In einigen
Symbolen, als dem ſirmiſchen, 357, ſteht: die Pforten
Hölle (Todtenreichs) hätten bey ſeiner Ankunft gezittert. (2.) Be

andere Reformirte verstehen das Begräbniß, so auch Ruß Rambach von den Lutheranern. (Falsch: denn es ist bey der nfahrt, im Sinne der Alten, nicht vom Leibe, sondern nur von Seele die Rede. S. oben.) (3.) Andere behaupteten, Christus das Evangelium im Hades gepredigt. Einige von ihnen sagten: den Gläubigen, die vor seiner Zukunft lebten; andere: auch den Losen, denen nämlich, die sich ihm unterwarfen, und die er aus Orte der Verdammten errettete; fast wie viele Alte. Diese nung findet auch Seiler wahrscheinlich. Da giebt es nun e, die behaupten, Christus sey mit Leib und Seele da gewesen, Seiler); andere, mit den Alten: nur der Seele nach, da der indessen im Grabe lag. So Flacius, Brentius, Dreyer, Auch sind diese nicht alle einig, ob sie die Hölle zum Stande Erniedrigung oder Erhöhung rechnen sollen. (4.) Es sind auch e der Meinung gewesen, daß die ganze Sache uneigentlich ver- den werden müsse, (fast wie Durandus). (5.) Andere kamen lten Meinung wieder näher, und verstanden ᾅδης vom Orte und ande der abgeschiedenen Seelen überhaupt, obgleich sie über Re- mstände verschieden dachten: Zeltner, Baumgarten, Oe- auch die meisten englischen und Arminianischen Theologen. Joh. Aepinus, (lutherischer Theologe zu Hamburg, im sech- ten Jahrhundert,) behauptete, Jesus habe in der Hölle die Qua- der Verdammten gelitten; und rechnete seine Höllenfahrt zum Stande der Erniedrigung. Ihm folgten mehrere, er war nicht der Erste. Schon der Cardinal Nicolaus von Cusa, aus funfzehnten Jahrhundert, behauptete dies; und seit dem sech- ten Jahrhundert mehrere reformirte und lutherische Theologen, Joh. Agricola, Hunnius, Brentius, Coccejus, tsius. Anderer sonderbaren Hypothesen einzelner Theologen t zu gedenken.

III. Noch einige kritische Bemerkungen und Resultate aus Obigen.

Die meisten Theologen stimmen jetzt darin überein, daß die che zu den Nebenfragen gehöre. Häufig haben neuere Theologen auptet, die Stelle 1 Petr. 3. handle nicht davon. Aber alle erweitige Erklärungen, die sie dagegen geben, sind hart und ge- ngen, und die Idee bliebe auch dann doch biblisch, wegen Apo- 3. 2., welche Stelle nicht wegexegesirt werden kann. Nach der lle 1 Petr. 3. ist Christus allerdings der Seele nach auch an dem t der Verdammten (φυλακη, carcer caecum) im Hades esen und hat da den abgeschiedenen Seelen gepredigt. Näm- vor dem Weltgericht sind die Seelen aller Verstorbenen im Ha- s, (d. i. sie sind Manen oder körperlos,) aber in verschiedenen von ein-

einander abgesonderten Gegenden, (d. i. in vario statu,) 19. — 31. Christus thut also auch hier, während der Zeit Aufenthalts im Hades, was er in der Oberwelt zum Be Menschen that: er lehrt, die es bedürfen, und ermahnt. bleibt dabey die Dunkelheit, daß man aus dieser Stelle des nicht abnehmen kann, was für einen Zweck und Nutzen Predigen daselbst gehabt habe, da nach der sonst beständigen Jesu, der Apostel und Petri selbst das Schicksal der Mens Hades schon entschieden ist, und die Menschen darin ver bis zum Weltgerichtstage, s. z. B. Luc. 16.

Der Religionslehrer des Volkes begnüge sich, bloß bemerken, daß mit dem Ausdruck: Christus ist zur Höll fahren, angezeigt werden soll: 1) Christus sey wirklich gewesen, (während der Zeit, daß sein Leib im Grabe lag,) 2) seine menschliche Seele sey in demselben Zustande und selben, (uns übrigens ganz unbekannten,) Orte gewesen, wo len aller verstorbenen Menschen sind, und bis zum Wi verbleiben. Er sey also 3) auch hierin den Menschen, Brüdern, gleich gewesen; und man könne 4) daraus sehen, eine wahrhaft menschliche Seele gehabt habe, Apostelg. 2. Petrus Versicherung sey auch dies zum Besten der Men schehen; er habe den abgeschiedenen Geistern gepr Der Inhalt dieser Predigt aber, ihr eigentlicher Zwe Erfolg, (was er damit habe ausrichten wollen und wirk gerichtet habe,) sey gänzlich unbekannt, wie so vieles, w unsichtbaren Reiche der Geisterwelt gehört; und wenn uns liger Aufschluß darüber nützlich sey, so gehöre dieser erst Zeit, wo wir selbst diesem unsichtbaren Reiche ganz an werden.

§. 97.

Geschichte Christi, als Mensch betrachtet, im Zustande Erhöhung oder Vollkommenheit, §. 97. — 99.

(Was von den Benennungen und sonst im Allgemeinen zu merken ist, s. §. 92.)

Auferstehung Jesu und Himmelfahrt.

I. Ueber die Auferstehung. [M. p. 174. — 176. § 5. incl.]

1) Die Wiederbelebung und Auferstehung des Menschen ist, wenn man genau reden will, eigentlich keine pars status exi tionis, (wie auch einige Theologen bemerkt haben,) sondern ter

a quo, wie seine Empfängniß der terminus a quo des
des der Erniedrigung. Der eigentliche status exaltationis ging
nit der Himmelfahrt an, und das Vorhergehende sind nur
ereitungsbegebenheiten dazu. 2) Die Auferweckung Jesu
in der Schrift oft dem Vater zugeschrieben, Apostelg. 2, 24.
E. 3, 15. Andere Stellen bey M. §. 1. not. Indessen schreibt
h auch Jesus selbst zu, als Sohn Gottes, Joh. 10, 18. vergl.
ap. 2, 19. ich habe Macht (ἐξουσίαν), mein Leben wieder zu
en; sofern er nämlich mit dem Vater gemeinschaftlich handelt,
auch als Messias vom Vater Kraft und Vollmacht dazu erhalten
3) Der Beweis für die Auferstehung Jesu am dritten Tage
ng aus den Nachrichten zu führen, die sich davon im neuen
amente finden. Es wird dabey die Aechtheit dieser Urkun-
nd die vollkommene Glaubwürdigkeit der darin enthaltenen
richten vorausgesetzt. Bloß diese ist zu der Ueberzeugung von
Jahrheit dieses Factums hinlänglich, wenn man auch keine In-
ation annähme, s. §. 6. und 8. Man bemerke hiebey Fol-
s: a) Die Schüler Jesu hatten immer erwartet, daß Jesus ein
ares Reich auf Erden errichten werde. Was er mehrmals von
n Tode und seiner Auferstehung gesagt hatte, war ihnen dunkel
en, und sie hatten es anders gedeutet. Sie glaubten es also
seinem erfolgten Tode nicht einmal, daß er wirklich auferstehen
e, s. Joh. 20, 9. vergl. V. 24. 25. Sie waren daher so
leichtgläubig hierin, daß sie die ersten Nachrichten davon
dazu für Erdichtungen (λῆροι) hielten, die keinen Glauben
enten, Luc. 24, 11. vergl. V. 22. — 24. Wahr und treffend
Gregor der Große: dubitatum est ab illis, ne dubita-
ra a nobis. b) Hernach erschien aber Jesus den Aposteln und
gen Schülern so oft, (man zählt gewöhnlich zehn, von den
angelisten aufgezeichnete, einzelne Erscheinungen,) redete mit ihnen,
gab ihnen so augenscheinliche Beweise seiner Wiederbelebung,
sie nun nicht mehr daran zweifeln konnten; s. die letzten Capitel
Evangelien, vornehmlich Joh. 20, 21. und Apostelg. 1, 2. 3. C. 10,
Anfänglich hatten einige seine Erscheinung für die Erscheinung
s Todten mit einem Schattenkörper (umbra) gehalten, der-
hen von Juden, Griechen und Römern geglaubt wurde, fast
so wie im Homer und Virgil. So Thomas, Joh. 20, 25. f.
um ließ auch Jesus sich befühlen von ihnen und aß mit ihnen,
. 21. c) Sie wurden nunmehr so fest von der Wahrheit seiner
erstehung überzeugt, daß es ihnen gar nicht einfiel und einfallen
nte, weiter daran zu zweifeln, und daß sie nach seinem gänzlichen
chied von der Erde davon als von einer allbekannten und aus-
achten Begebenheit allenthalben redeten, und sie selbst in Jeru-
n, wo Jesus verurtheilt war, vor dem Synedrium und ander-
ts vor dem Gericht öffentlich aussagten, ohne daß man sie vom

Gegen-

Gegentheil überführen konnte, Apostelg. 2, 24. 32. C. 4, 8. C. 3. 10. 13. 1 Cor. 15, 5. f. 1 Petr. 1, 21. d) Man hat nie etwas gegründetes historisch dagegen einwenden, als Apostel eines Betrugs überführen können, weil es an Z dazu gefehlt hat. Man wird also das Factum so lange für halten müssen, bis das Gegentheil mit historischen Gründ wiesen und die Zeugen der Unwahrheit überwiesen sind. Bestreiter des Christenthums sind oft aufgefordert worden, Beyspiel anzuführen, daß eine Geschichte, die so bezeugt w und so große Folgen unter ganzen und zwar gebildeten V gehabt hat, als diese Auferstehung Christi, unwahr und e befunden worden sey; sie haben aber nie ein Beyspiel de anführen können. Merkwürdig ist hiebey, daß wir in der Apostelgeschichte nicht finden, daß sich jemand von den erkl Feinden Jesu, auch selbst das Synedrium zu Jerusalem unterstanden hätte, zu behaupten, Christus sey nicht auferst ungeachtet wir da so viel von Feindseligkeiten gegen die lesen, daß sie oft verhöhnt und verurtheilt wurden. Da wagte es keiner, sie in Ernst in Zweifel zu ziehen. Das wurde bewacht; die Wächter brachten dem Synedrium ers die Nachricht von dem, was vorgefallen war. Die Wächter den mit Geld bestochen, um auszusagen, daß Jesu Schü Leichnam entwendet hätten, Matth. 28, 11.—13. So ungl dies auch war, so glaubten es doch anfänglich viele Juden, Matthäus V. 15. meldet. Dieser letztern Meinung ist au Wolfenb. Ungenannte im Ganzen beygetreten, Vom Jesu, und in dem Fragment: Ueber die Auferstehungsg Jesu, das Lessing in den Beyträgen zur Geschichte und L herausgegeben hat, B. 4., 1777. Er sucht alle mögliche Wider in der Erzählung der Evangelien in einzelnen Umständen auf, d doch nicht hinreichen würden, wenn sie auch gegründet wären, Factum selbst historisch verdächtig zu machen. [S. Dö lein's Fragmente und Antifragmente, neue Ausg., Nür 1781, 2 Theile; Semler's Beantwortung, Ausg. 2., 1 und Michaelis Auferstehungsgeschichte Jesu, Halle 1783. den Aeltern: Ditton, Wahrheit der christlichen Religion au Auferstehungsgeschichte Jesu, u. s. w.; und Sherlok, Ge liches Verhör der Zeugen für u. s. w.] Es haben einige dadurch die Geschichte verdächtig zu machen gesucht, daß J nach seiner Auferstehung sich nicht öffentlich gezeigt habe seinen Feinden erschienen sey. Dagegen erinnern andere, daß aus dem Stillschweigen der Evangelisten nicht folge. Indessen doch Petrus ausdrücklich, Apostelg. 10, 40. 41., er sey ersch οὐ παντι τῳ λαῳ, ἀλλ' — ἡμιν, (nämlich den Jüngern). was würde dies geholfen haben? Die ihn nicht für den Me

geh

lten hätten, würden ihm von neuem nachgestellt haben; und n sie nichts ausgerichtet, so hätten sie doch die ganze Sache Betrug ausgegeben. Hätte es das Volk allgemein geglaubt, tten sie schädliche Neuerungen angefangen, und Anstalt gemacht, zum irdischen König einzusetzen, vergl. Joh. 6, 15. Die keinen und keine Empfänglichkeit für das geistige Reich Christi hatten, den auch dem von den Todten erstandenen Jesus, wenn er ihnen lich gepredigt hätte, so wenig geglaubt, und beständig und treu hangen haben, als vorher, da er ihnen auch selbst predigte vor ihren Augen die größten Wunder that, daß also auch bey ihm selbst zugetroffen haben würde, was Luc. 16, 31. Es hat auch nicht an solchen gefehlt, welche die Sache orisch erklärt haben; er sey nicht physisch auferstanden, mler,) er lebe im Himmel fort, der Seele nach, und in Herzen der Menschen. Andere lassen ihn nicht wirklich am sterben, sondern hernach noch geraume Zeit insgeheim un den Seinigen leben, und dann verschwinden. Sie lassen ihn, Seite durchstochen war, in einer Ohnmacht liegen und durch Ausdünstung der Spezereyen im Grabe wieder zum Leben men, die ihn doch, wenn er noch gelebt hätte, dort in der hlossenen Höhle nothwendig hätten ersticken müssen. Spinoza irgendwo: die Auferstehung und Himmelfahrt sey keine Bege heit in der physischen Welt, sondern nur in der morali n, d. h. es sey Dichtung, alter christlicher Mythus, der aber e moralische Folgen gehabt habe. Ihm sind mehrere Neuere, selbst unter den Theologen, darin nachgefolgt, und auch Dr. lus Tendenz ist eben dies in seinen Anmerkungen zu den ngelien. 4) Nothwendigkeit und Erheblichkeit dieser e. Unter den positiven und eigenthümlichen Lehren des christ n Glaubens ist dies eine der wichtigsten, und so betrachtet sie Christus selbst und das ganze neue Testament. [M. p. 175. f. .] a) Die Apostel erklären diese Lehre durchgängig für eine ndwahrheit des christlichen Glaubens; das ὠφθη ἀγγελοις, at sich seinen Boten, d. i. Lehrjüngern, lebendig gezeigt, wird m. 3, 16. als Hauptwahrheit angeführt, vergl. Röm. 10, 9. Apostel werden auch μαρτυρες ἀναστασεως Ιησου genannt, stelg. 1, 22. Paulus sagt daher 1 Cor. 15, 14. 17., daß, wenn stus nicht auferstanden sey, auch wir keine Hoffnung zur Auferung hätten, und unser ganzer Glaube an ihn ungegründet sey, gl. V. 5. — 7.), weil nämlich das, was Christus lehrte, erst urch als recht gewiß und göttlich beglaubigt und bestätigt sey. gl. 1 Petr. 1, 3. [M. p. 176. n. 5.] Denn b) die sämmtlichen stel kommen darin überein, daß Christus durch seine Auferstehung recht als der von Gott bevollmächtigte höchste Gesandte und land bestätigt und legitimirt sey. Er selbst hatte sich für den

daß Christus, (wie er oft sagt, Joh. 8. — 10.,) nicht eigenm
sondern als Bevollmächtigter Gottes lehrte. Die Hauptstelle
Art sind: Röm. 1, 4. Apostelg. 17, 31. 1 Tim. 3, 16. Auch
die Stelle Ps. 2, 7.: Du bist mein Sohn, u. s. w., im
Testamente häufig besonders von Christi Auferstehung angeführt
habe dich heute (am Tage der Auferstehung) für den Me
erklärt, (eben dadurch, daß ich dich auferweckte,) z. B. Ap
13, 33. 34.

II. Ueber Jesu Abschied von der Erde und Rückkehr in
Himmel, oder Himmelfahrt. [M. p. 176. §. 4.]

1) Jesus brachte nach seiner Auferstehung noch vierzig
auf der Erde zu, um seine Schüler von seiner Auferstehung de
wisser zu überzeugen, ihnen noch manches nützliche zu lehren
zu ihrem Lehramt vorzubereiten, s. die letzten Capitel der Evan
und Apostelg. 1. Hierauf wurde er in die Wohnungen der Se
versetzt. Da diese in einem für uns Menschen unsichtbaren
so lange wir hier auf Erden leben, unzugänglichen Orte sind, d
der Erde ganz abgesondert ist, so können sie mit keinem schick
Ausdrucke bezeichnet werden, als mit dem, welchen fast alle
und Sprachen haben, mit dem Worte Himmel, welchen
heilige Schrift am häufigsten gebraucht, und wo nach der
derselben des höchste Heiligthum Gottes ist, (d. i. der Ort, wo d
gegenwärtige sich am herrlichsten offenbart). Vergl. Joh. 14, 2.
sus wurde sichtbar dieser Erde entnommen, vor den Augen seiner
ler, und dahin versetzt, (ἐπήρθη, ἀνελήφθη εἰς οὐρανον), Apo
9. — 11. Luc. 24, 51. (in der Gegend von Bethanien am Ö
1 Petr. 3, 22. Hebr. 9, 10. 11. 24. Auch dies hatte Er seinen
lern vorausgesagt, s. Joh. 6, 62. C. 14, 2. 3. Diese Lehr

Anm. Daß Matthäus, Lucas und Johannes die Geschichte der Himfahrt Christi in ihren Evangelien nicht ausdrücklich nach seiner Auferhung erzählen, wie Marcus und Lucas in der Apostelgeschichte, daraus ben einige in neuern Zeiten Zweifel gegen das Factum selbst herzuleiten ucht. Allein diese Begebenheit konnte diesen Schriftstellern so wenig den übrigen im neuen Testamente unbekannt oder zweifelhaft seyn, da ch Joh. 6, 62., Jesus derselben schon sehr frühzeitig in seinem Unterricht dacht, und nachher öfters darauf verwiesen hatte; und wie allgemein sie ter den ersten christlichen Lehrern geglaubt und angenommen gewesen , erhellt aus Paulus und Petrus Schriften, und aus der Apostelgeichte des Lucas. Wie sollten also diese beiden eine Ausnahme davon nacht haben? [S. die Abhandlung: „Warum haben nicht alle Evangeen die Himmelfahrt Christi ausdrücklich miterzählt? in Flatt's Main, St. 8. (Tüb. 1802.) Num. 2.]

2) Nach der deutlichen Versicherung des neuen Testaments er in den Wohnungen der Seligen als ein wahrer Mensch, . Apostelg. 1, 11. und C. 17, 31. Hebr. 9, 10. f. S. die Erungen in der Apostelgeschichte. Die seligen Menschen im Himhaben aber keinen so groben, hinfälligen und zerstörbaren Körwie der menschliche Leib jetzt auf Erden ist, sondern einen vollenern, unzerstörbaren, verklärten Körper, (fast gleich dem der r im Himmel bey Homer und den Griechen,) 1 Cor. 15. vergl. 2. Einen solchen Leib bekam nun Jesus auch im Himmel, wie wir ihn einst erhalten sollen, Phil. 3, 21. (σωμα δοξης, d. h. ον, αυτου, dem unser jetziger irdischer Leib (σωμα ταπειως) einst ähnlich werden soll). Eben dies wird 1 Cor. 15, 42. 3. noch weiter ausgeführt. (Die Menschen hätten als Erden- r einen sterblichen Leib, wie Adam; als Himmelsbürger einen blichen und feinern, wie Christus, der zweyte Adam.) n Leib erhielt er aber erst als Himmelsbewohner; nicht bey seiner Auferstehung. Denn während der vierzig Tage aß trank er ja mit seinen Schülern, (welches bey dem himmlischen nicht Statt hat,) und trug die Narben und Nägelmale der Kreuig an sich. Es haben es nur einige aus Mißverstand der Worte 20, 19. 26., θυρων κεκλεισμενων, geschlossen. Der Aus- im Brief an die Hebräer, daß er Gott als Hoherpriester Blut in das Allerheiligste dargebracht habe, zeigt an, derselbe Jesus, der nach dem Rathschluß Gottes uns zum Besten rden starb, nun im Himmel lebe, und daß wir uns der heilsamen en seiner Aufopferung stets zu erfreuen hätten; z. B. Cap. 9, 24. f.

Anm. Wegen der Streitigkeit in der Abendmahlslehre ist seit dem zehnten Jahrhundert über die Allgegenwart des Leibes Christi, die hrere lutherische Theologen behaupteten, viel gestritten worden. Allein Lehre de omnipraesentia oder ubiquitate des menschlichen Leibes u ist eigentlich bloße Hypothese einiger Theologen, die keinen sichern und in der Schrift hat. In der That lassen sich auch solche göttliche

Attribute, die der Natur der Sache nach auf keinen Körper wendbar ſind, bey dem Körper Chriſti nicht gedenken, wenn a ein verklärter Körper iſt. Es heißt ja auch ausdrücklich, daß wi einen Leib von eben der Art bekommen ſollen, wie jetzt der hi Leib Chriſti ſey. Phil. 3, 21. 1 Cor. 15, 49. Uebrigens iſt dieſe H nicht nothwendig zur Vertheidigung der lutheriſchen Lehre vom mahle. S. dieſelbe unten.

3) Ueber die Frage, wie lange Chriſtus als Menſch im miel bleiben werde, und wenn er wieder zurückkehren werde Erde, um ſeiner Verheißung nach ſichtbar zu erſcheinen, ſ Meinungen immer getheilt geweſen. Chriſtus hat ſelbſt keine ſichtbare Wiederkunft deutlich verſprochen, als die am We als Richter der Menſchen, (denn die παρουσία, Jeruſalem zu z und ſeine Feinde zu ſtrafen, iſt tropiſcher Ausdruck, wie adv tus Dei, Prophetenſprache). Da aber viele jüdiſch geſinnt ſten ſchon in den früheſten Zeiten immer noch die Errichtung irdiſchen Reichs erwarteten, ſo deuteten ſie viele Stellen dara gleich keine einzige beſtimmte Stelle in den Schriften der Apo für iſt. Vielmehr waren ſie beſtändig der Meinung, daß C bis an das Weltende, (ſo lange die Zeiten des neuen Teſtaments ten,) im Himmel bleiben und nicht ſichtbar wiederkehren wer ſie ſich gleich nicht getraueten, die Dauer dieſer Periode zu b men. S. Apoſtelg. 1, 11. 1 Theſſal. 1, 10., vergl. 2 Theſſ. 2 u. f. Auch gehört hieher die merkwürdige, oft falſch verſt und von der Wiederbringung aller Dinge erklärte Stelle in de des Petrus, Apoſtelg. 3, 20. 21. „Gott hat erſcheinen laſſ frohen Zeiten des neuen Teſtaments, (καιροι ἀναψυξεως, 2 Cor. 6, 2.,) und Jeſum Chriſtum geſandt, den nun de mel wieder aufgenommen hat, oder bey ſich zurückhält, ſo dieſer glückliche Zeitraum des neuen Teſtaments, (der neuen Verf auf Erden,) noch dauern wird.“ (Der alſo nicht wiederk wird zur Stiftung eines irdiſchen Reichs.) Δεξασθαι, wenn d Orte geſagt wird, iſt beſtändig nach einem Gräcismus gebraucht: Ort nimmt jemanden auf, hält jemanden bey ſich zurück. S alte Ausleger, und Beza, der nach dieſer Stelle die Allg wart des Leibes Chriſti beſtritt, weswegen lutheriſche Theol δεξασθαι lieber auf Chriſtum beziehen wollten. Χρονοι ἀπο στασεως, die Zeiten des neuen Teſtaments, Hebr. 9, 10. διορθωσεως, ſ. V. 20. Ἀχρι, nicht bis daß, ſondern dum, lange (ſie dauern), Hebr. 3, 13. ἀχρις σημερον καλειται. Ernesti Progr. ad h. l. in Opusc. theol. p. 483. ſq.]

Anm. Es war Abſicht, die Menſchen durch dieſe Begebenheit zu b rey, daß ſie ſich Chriſtum, als Menſchen, nunmehr in der genaueſten findung mit Gott denken ſollten, als im Beſitz und Genuß der v Seligkeit und Macht, und als Regenten und Herrn, deſſen Wirkun Thätigkeit unbeſchränkt ſey. [M. J. 4. p. 170. ſq.] Wenn Gott a

mel wohnend beschrieben wird, so soll dies auf den Begriff führen
s seiner höchsten Oberherrschaft über alle Bewohner und Angelegenheiten
Welt, seiner allwaltenden Vorsehung und unbeschränkten Weltregie-
ng und seines höchsten Seligkeitsgenusses. [M. p. 177. not. extr.]

§. 98.

rein die himmlische Herrlichkeit oder Majestät (δοξα) isti als Menschen eigentlich in der heiligen Schrift gesetzt wird, und Darstellung des biblischen Begriffs vom Reiche und von der Herrschaft Christi.

[M. p. 178. sq. §. 5. sq.]

I. Nach Jesu Himmelfahrt hörte seine Niedrigkeit und Unvommenheit, die er während seines Erdenlebens freywillig übernen hatte, gänzlich auf, und er war nun auch als Mensch rdlich und hochbeglückt. Röm. 6, 9. 10. Hebr. 7, 16. 25. Er e von Gott auch als solcher zu einer sehr glänzenden Würde en. Δοξα, δοξασθηναι, Joh. 17, 5. Apostelg. 2, 33. — 36. f. 1, 20. f. Col. 1, 17. Phil. 2, 9. 10. ὀνομα ὑπερ παν ὀνομα. .) Es soll ihm daher von jedermann Verehrung erwiesen werselbst von der höhern Schöpfung, Hebr. 1, 6. Phil. 2, 9. 10., nunmehr an Hoheit und Majestät über alles erhaben ist, 1 Petr.

Daher wird ihm ein Reich zugeschrieben, worüber er im el herrscht; er heißt König, und der von Gott bestellte Ober- ὁ Κυριος, Apostelg. 2, 36., (vornehmlich bey Paulus) Κυριος , 1 Cor. 2, 8. (der majestätische, ehrfurchtswerthe Herrscher, אדני, Ps. 24, 7. 8.). Paulus erklärt auch Hebr. 1, 9. die e Ps. 45, 8. so von Jesu: „Gott hat dich mit Freudenöl mehr eine Genossen, Hoheitsgenossen, (d. h. die übrigen Könige Söhne Gottes,) gesalbt, d. i. er ehrt dich mehr, giebt dir die zeichnetsten Vorzüge vor allen.“

num. Es kommen außerdem verschiedene bildliche Benennungen im en Testamente vor von Christo, wodurch theils seine Oberherrschaft t, theils seine Fürsorge, als Oberhaupt, für die Kirche angezeigt d. Dahin gehört: κεφαλη, da auch die christliche Kirche selbst oft mit Leibe verglichen wird, Ephes. 1, 22. 23. C. 5, 23.; ανηρ, maritus, or. 11, 2.; und νυμφιος, Joh. 3, 29. Ferner die Benennung eines rten, und die daher genommenen Vergleichungen Joh. 10, 12. er bey Paulus ποιμην ὁ μεγας, Hebr. 13, 20., und ἀρχιποιμην, etr. 5, 4., welches eine sehr ehrenvolle Bedeutung hat, wie Hirt Hebräischen König, (Ps. 80, 2. u. f.) und die ποιμενες λαων im mer. Man muß dabey an einen Hirtenfürsten denken, wie die ntalischen waren, etwa wie ein Abraham, der Oberherr und Eigenner bey Heerde ist und sich Diener zu Unterhirten dabey bestellt.

II. Beſchaffenheit und Umfang des Reichs Chriſti, Verwaltung ſeiner Regierung, die er vom Himmel aus nach der Lehre des neuen Teſtaments. [Vergl. Röſſelt's de Chriſto homine regnante, Halle 1773, Opusc. T. II. das Programm: De Chriſto ad dextram Dei ſedente, 1787, p. 10. ſq. Einiges Gute, aber auch ſehr viel Willkühr ſteht in D. Eckermann's Abhandlung: „Ueber die Begriffe Reiche und der Wiederkunft Chriſti", in deſſen Theologiſ Beyträgen, Bd. II. St. 1., Altona 1791, 8. Vortrefflich delt hierüber M. p. 178. ſq.]

1) Die Ausdrücke, die vom Herrſchen gebraucht w ſtehen bisweilen uneigentlich, und zeigen einen erfreulichen, zeichnet glücklichen und ehrenvollen Zuſtand an, z. B. F und Unabhängigkeit, Anſehn, überhaupt aber jede Art des gezeichneten Glücks und Wohlſtandes. So in dem ſtoiſchen radoxon: omnem ſapientem regnare ſ. eſſe reg und Cicero: olim cum regnare exiſtimabamur. J ſem Sinne heißen die Chriſten Könige, 1 Petr. 2, 9. barung Joh. 1, 6., und συμβασιλευειν τῳ Χριστῳ, Köni genießen, 2 Tim. 2, 12. (Röm. 8, 17., dafür συνδοξασθηναι). κληρονομειν βασιλειαν Matth. 25, 34., und Röm. 5, 17. λευειν ἐν ζωῃ. In dieſem Sinne kann es nun allerdings vom himmliſchen Leben Chriſti geſagt werden, aber bey ihm es nicht nur dieſes alles, ſondern noch etwas weit größeres erhabeneres, als dieſes alles, an, wie aus dem Folgenden werden wird.

2) Das Reich Chriſti iſt nach der Lehre des neuen Teſta ſehr weiten Umfangs.

A. Es erſtreckt ſich über alles im ganzen Weltall. M 28, 18. (mir iſt gegeben alle Macht im Himmel und auf E Joh. 13, 3. ὁ πατηρ παντα δεδωκεν εἰς χειρας αὐτου, u. Auch als Menſch iſt er von Gott über alles, was groß und m iſt, in der Körper- und Geiſterwelt, erhoben worden, daß er da gebieten kann; ſelbſt die verſchiedenen Abtheilungen und Ordn guter und böſer Geiſter ſind ihm unterworfen. Er gebietet als Oberherr. Phil. 2, 9. — 11. (§. 92.) Epheſ. 1, 20. Col. 1, 15. — 17. Hebr. 1, 4. — 14. 1 Petr. 3, 22. Der G und Zweck hievon liegt in Folgendem: Vieles in der Körper- Geiſterwelt wirkt auf die Menſchen zu ihrem Nutzen oder Sch Soll nun Chriſtus als König beſonders über die Menſchen herr ihr Wohl befördern und allen Nachtheil verhüten und von ihne wenden; ſoll er ſeine und ſeines Reichs Feinde ſtrafen, ſeine Ver aber beſeligen und belohnen: ſo muß er über dies alles ge können. Denn:

B. Insbeſondere erſtreckt ſich die Regierung und Herrſchaft
i als Chriſtus oder Meſſias über das Menſchengeſchlecht,
er führt ſeine Herrſchaft um der Menſchen willen und zu ihrem
. Dies Reich iſt wieder von doppelter Art: a) Regnum ſenſu
ori. Von der Zeit an, da er in den Himmel aufgenommen
e, (Epheſ. 1, 20.,) herrſcht er über alle Menſchen, ſie mögen
ennen und verehren, oder nicht; d. h. er ſorgt, ſo weit ſie Em-
lichkeit dafür haben, für ihre geiſtige Wohlfahrt und wahre
ſeligkeit. Er hat von dem Vater das Recht und die Macht
ſchergewalt) erhalten über das Menſchengeſchlecht. Joh. 17, 2.
h. 28, 18. Epheſ. 1, 10. 2 Petr. 2, 1. b) Regnum ſenſu
ctiori ſ. anguſtiori, erſtreckt ſich über ſeine Verehr-
die ihn kennen und lieben, und über die ganze Geſellſchaft
ben, (ἐκκλησια, קָהָל,) die nicht durch äußere Gewalt und Zwang,
n durch die Macht der Wahrheit und durch Unterricht geſam-
wird. Daher heißt auch dieſe Geſellſchaft ſchon in Jeſu Re-
βασιλεια θεου ſ. οὐρανων, Epheſ. 5, 5. Col. 1, 13., und hier-
führt er die ſpecielleſte Aufſicht und Fürſorge, und ſie ſind, wenn
m treu ergeben und folgſam ſind, προβατα ἰδια. Hiezu wurde
Grund gelegt und der Anfang gemacht während des Erden-
s Jeſu, Matth. 11, 12., (von Johannes Zeit an bricht es
ig herein). Aber der Anfang war in Vergleich mit dem, was
ch geſchah, gering und dem großen Haufen wenig in die Au-
llend, (Luc. 17, 20. οὐκ ἐρχεται μετα παρατηρησεως); erſt nach
Auffahrt wurde es recht ausgebreitet und erweitert.

3) Von der Art und Weiſe, wie Chriſtus ſein Reich ver-
, oder herrſcht. [M. §. 5. p. 179. f.] Er regiert als σωτηρ,
lthäter,) Eph. 5, 23. — 29.

A. Jetzt, ſo lange der gegenwärtige Zuſtand der Welt dauert,
rch Unterricht in der Wahrheit, Joh. 18, 37. Die-
nterricht in ſeiner Lehre hat er, nach ſeinem Abſchied, ſeinen
ngern, beſonders den Apoſteln, aufgetragen, als ſeinen Be-
ächtigten, daß ſie ihn ohne Rückſicht auf Volk und Abſtammung
llen ſollen, Matth. 28, 18. — 20. Er ſoll von andern Lehrern,
on den Apoſteln unter Chriſti Leitung und Vollmacht beſtellt
en, fortgeſetzt und immer weiter ausgebreitet werden, Epheſ.
1. 15. 16. Paulus leitet daher an der erwähnten Stelle die
tigkeit und die Aemter der Lehrer (χαρις, χαρισματα) und den
lg ihres Unterrichts von Chriſto her, und ſchreibt ihm den-
n zu. Dies thut auch Chriſtus ſelbſt, als Joh. 10, 1. f.
Durch den Schutz, die Hülfe, den Beyſtand, die er ſeiner Kirche
eihen läßt, und die beſondere ſpecielle Fürſorge zur Ausbreitung
lben und Vereitelung der Anſchläge ihrer Feinde, Matth. 28,
1 Cor. 15, 25. 26. 1 Joh. 4, 4. C. 5, 4. 5.

Anm.

Anm. Alle Hinderniſſe, die der Ausbreitung des Chriſt
und dem Erfolg der Bemühungen Chriſti, Menſchenglück zu beförd
Wege ſtehen, heißen oft ἐχθροὶ Χριστου; und der Ausdruck iſt aus Pſ.
genommen. Dieſe giebt Morus aus der heiligen Schrift an,
p. 180. ſq. Dieſe Hinderniſſe hat Chriſtus zum Theil ſchon gehob
und mindert ſie noch jetzt immer, und beym Ende der gegenwärtig
verfaſſung werden ſie endlich ganz aufhören. Pſ. 110, 1. 2. 1 Cor.
[M. §. 7. p. 181. ſq.]

B. Dereinſt, wenn der gegenwärtige Zuſtand d
aufhören wird, (wobey die größten Revolutionen im ganzen
vorgehen werden, 2 Petr. 3, 7. 10. — 13.,) wird er ſich erſt recht
ganzen Majeſtät und als Oberherrn des Menſchengeſchlechts
Paulus ſagt ausdrücklich, daß jetzt noch nicht die ganze H
keit Chriſti ſichtbar ſey, Hebr. 2, 8. Col. 3, 3. 4., da
alle als ihren Herrn anerkennen und ſeine Feinde noch
ſchaden, haben; dann werde ſie aber ſichtbar werden, 1
26. 27. Hebr. 10, 13. Chriſtus wird feyerlich und ſichtbar
auf Erden erſcheinen, Apoſtelg. 1, 11. 1 Theſſal. 4, 16. 2
10. 13. Hebr. 9, 28. Col. 3, 4.; wird die Todten erwecken,
21. — 23. Matth. 25.; das Gericht halten über To
Lebende, 1 Cor. eben daſ. Röm. 14, 10. Phil. 2, 10.;
lohnungen und Strafen austheilen, Joh. eben daſ., auch
Matth. 25. Apoſtelg. 17, 31. Nach der bibliſchen Lehre
Allgemeinheit des Reichs Chriſti wird er nicht bloß d
ſten, ſondern alle Menſchen richten. Vergl. die ang
Stellen, und Apoſtelg. 17, 31. Röm. 2, 6. 7. Aber die Z
unbekannt, (war es ſelbſt den Apoſteln,) 1 Theſſ. 5, 1. f.
2. Theſſ. 2, 3. Doch ſcheinen ſich viele der erſten Chriſten d
als nahe bevorſtehend gedacht zu haben, und mit der Z
Jeruſalems und des Tempels, (die auch παρουσια Χριστου
verbunden. Denn die Juden glaubten, der Tempel ſtehe bi
Weltende, Pſ. 78, 69.; die Apoſtel aber nahmen nie dar
und begünſtigten dieſe Vorſtellung nicht, ſ. Theſſ. eben daſ.

4) Noch einige Bemerkungen über die Beſchaff
und Dauer dieſes Reiches Chriſti als Menſchen, das er i
mel führt.

(1.) Die Herrſchaft Chriſti wird von Ihm und ſeinen
nicht als äußerliche und weltliche, ſondern als geiſtliche
ben, die er hauptſächlich durch ſeine Lehre führe, durch die
des Evangeliums, und durch die Kraft, welche dieſelbe
πληρωσις, Joh. 18, 37., oder ῥηματι, Epheſ. 5, 26. S.
Dadurch werden alſo ausgeſchloſſen und widerlegt: theils di
würfe, als habe er ein irdiſches Reich errichten wollen,
theils die Hoffnungen der Chiliaſten, die, den jüdiſchen

mäß, ein solches Reich als noch bevorstehend erwarten, von wel- im mehreres unten.

(2.) Diese Herrschaft, sofern sie Jesus als Mensch führt, ihm nicht natürlich und angeboren, sondern sie ist erlangt, quisita. Er hat sie von dem Vater erhalten, und zwar Belohnung für seine Leiden und für die gesammte treue Führung der ihm von Gott aufgetragenen großen Geschäfte Verrichtungen zum Besten der Menschen. Phil. 2, 9. ἐχαρι- το αὐτῳ ὄνομα, und διο αὐτον ὑπερυψωσε. Hebr. 2, 9. 10. überstandenem Tode sehen wir Jesum mit Glanz und Ehre ὀντ u. s. w., daher heißt auch der Vater ὑποταξας Χριστῳ τα, 1 Cor. 15, 24. 27. Apostelg. 2, 31. — 36., in Jesu eignen den, z. B. Joh. 17, 5. Matth. 11, 27. f. C. 28, 18., und meh- n von den Stellen, wo vom Sitzen zur Rechten Gottes Rede ist, §. 99. Paulus gebraucht in dem Briefe an die Hebräer das τελειωθηναι davon, (eigentlich von der Siegerbelohnung,) und äutert die Idee auf eine sehr gemeinfaßliche Art, Hebr. 5, 8. Er nte im Leiden Gott gehorchen und seinen Willen thun. Wer so t zu gehorchen weiß, ist auch geschickt, gut zu herrschen. [S. an- e Stellen und Bemerkungen darüber bey M. p. 184. §. 9.] Es ßt daher bald Gottes Reich vom Stifter, bald Christi Reich, n dem, der den Plan Gottes ausführte,) bald beides zusammen: s Reich Gottes und Christi, weil er es mit dem Vater ge- inschaftlich begründete.

(3.) Schon die Israeliten dachten sich, nach Anleitung der opheten, das Reich des Messias als ein immerwährendes eich, das, so lange die Welt steht, bleiben werde, (αἰωνιος, per- tuus,) und so auch beständig im neuen Testamente. Luc. 1, 33. r wird herrschen über das Haus Jacob εἰς τους αἰωνας, και της σιλειας αὐτου οὐκ ἐσται τελος.“ So wird die Stelle Ps. 45, 7. n dem Messias erklärt, Hebr. 1, 8.: ὁ θρονος σου εἰς τον αἰωνα ν αἰωνος. Ganz deutlich sagt Christus selbst, Matth. 16, 18.: λαι ᾅδου οὐ κατισχυσουσι της ἐκκλησιας, d. i. die von Ihm ge- ftete Gemeine sollte nicht, wie so viele andere, aussterben und tergehen, sondern immer sich erhalten; und ganz bestimmt sagt r, Matth. 28, 20., daß sein Schutz und seine specielle Fürsorge für e Seinigen dauern werde ἑως της συντελειας του αἰωνος, bis an as Ende der gegenwärtigen Welt, sie sollen stets seine Nähe, Hülfe nd Beystand, im Ganzen und Einzelnen, erfahren.

(4.) Hieraus ist nun klar, daß die Herrschaft, die Christus zt als Mensch im Himmel führt, eigentlich nur solange dauern ll, als die gegenwärtige Verfassung der Welt dauert. Aber mit m Ende derselben und bey der neuen himmlischen Verfassung

wird

Anm. Alle Hinderniſſe, die der Ausbreitung des Chriſt
und dem Erfolg der Bemühungen Chriſti, Menſchenglück zu beförd
Wege ſtehen, heißen oft ἐχθροὶ Χριστου; und der Ausdruck iſt aus Pſ.
genommen. Dieſe giebt Morus aus der heiligen Schrift an,
p. 180. ſq. Dieſe Hinderniſſe hat Chriſtus zum Theil ſchon gehob
und mindert ſie noch jetzt immer, und beym Ende der gegenwärtig
verfaſſung werden ſie endlich ganz aufhören. Pſ. 110, 1. 2. 1 Cor.
[M. §. 7. p. 181. ſq.]

B. Dereinſt, wenn der gegenwärtige Zuſtand d
aufhören wird, (wobey die größten Revolutionen im ganzen
vorgehen werden, 2 Petr. 3, 7. 10. — 13.,) wird er ſich erſt recht
ganzen Majeſtät und als Oberherrn des Menſchengeſchlechts
Paulus ſagt ausdrücklich, daß jetzt noch nicht die ganze H
keit Chriſti ſichtbar ſey, Hebr. 2, 8. Col. 3, 3. 4., da
alle als ihren Herrn anerkennen und ſeine Feinde noch M
ſchaden, haben; dann werde ſie aber ſichtbar werden, 1 C
26. 27. Hebr. 10, 13. Chriſtus wird feyerlich und ſichtbar
auf Erden erſcheinen, Apoſtelg. 1, 11. 1 Theſſal. 4, 16. 2
10. 13. Hebr. 9, 28. Col. 3, 4.; wird die Todten erwecken,
21. — 23. Matth. 25.; das Gericht halten über To
Lebende, 1 Cor. eben daſ. Röm. 14, 10. Phil. 2, 10.; a
lohnungen und Strafen austheilen, Joh. eben daſ., auch
Matth. 25. Apoſtelg. 17, 31. Nach der bibliſchen Lehre
Allgemeinheit des Reichs Chriſti wird er nicht bloß di
ſten, ſondern alle Menſchen richten. Vergl. die ang
Stellen, und Apoſtelg. 17, 31. Röm. 2, 6. 7. Aber die Z
unbekannt, (war es ſelbſt den Apoſteln,) 1 Theſſ. 5, 1. f.
2. Theſſ. 2, 3. Doch ſcheinen ſich viele der erſten Chriſten d
als nahe bevorſtehend gedacht zu haben, und mit der Z
Jeruſalems und des Tempels, (die auch παρουσια Χριστου
verbunden. Denn die Juden glaubten, der Tempel ſtehe bi
Weltende, Pſ. 78, 69.; die Apoſtel aber nahmen nie dar
und begünſtigten dieſe Vorſtellung nicht, ſ. Theſſ. eben daſ.

4) Noch einige Bemerkungen über die Beſchaff
und Dauer dieſes Reiches Chriſti als Menſchen, das er i
mel führt.

(1.) Die Herrſchaft Chriſti wird von Ihm und ſeinen
nicht als äußerliche und weltliche, ſondern als geiſtliche
ben, die er hauptſächlich durch ſeine Lehre führe, durch die
des Evangeliums, und durch die Kraft, welche dieſelbe
πληρεια, Joh. 18, 37., oder ῥηματι, Epheſ. 5, 26. S.
Dadurch werden alſo ausgeſchloſſen und widerlegt: theils di
würfe, als habe er ein irdiſches Reich errichten wollen, theils die Hoffnungen der Chiliaſten, die, den jüdiſchen

mäß, ein solches Reich als noch bevorstehend erwarten, von wel- im mehreres unten.

(2.) Diese Herrschaft, sofern sie Jesus als Mensch führt, ihm nicht natürlich und angeboren, sondern sie ist erlangt, quisita. Er hat sie von dem Vater erhalten, und zwar Belohnung für seine Leiden und für die gesammte treue Führung der ihm von Gott aufgetragenen großen Geschäfte Verrichtungen zum Besten der Menschen. Phil. 2, 9. ἐχαρι- το αὐτῳ ὀνομα, und διο αὐτον ὑπερυψωσε. Hebr. 2, 9. 10. überstandenem Tode sehen wir Jesum mit Glanz und Ehre ὀντ u. s. w., daher heißt auch der Vater ὑποταξας Χριστῳ ντα, 1 Cor. 15, 24. 27. Apostelg. 2, 31. — 36., in Jesu eignen den, z. B. Joh. 17, 5. Matth. 11, 27. f. C. 28, 18., und meh- n von den Stellen, wo vom Sitzen zur Rechten Gottes Rede ist, §. 99. Paulus gebraucht in dem Briefe an die Hebräer das τελειωθηναι davon, (eigentlich von der Siegerbelohnung,) und äutert die Idee auf eine sehr gemeinfaßliche Art, Hebr. 5, 8. Er nte im Leiden Gott gehorchen und seinen Willen thun. Wer so t zu gehorchen weiß, ist auch geschickt, gut zu herrschen. [S. an- e Stellen und Bemerkungen darüber bey M. p. 184. §. 9.] Es ßt daher bald Gottes Reich vom Stifter, bald Christi Reich, n dem, der den Plan Gottes ausführte,) bald beides zusammen: s Reich Gottes und Christi, weil er es mit dem Vater ge- inschaftlich begründete.

(3.) Schon die Israeliten dachten sich, nach Anleitung der opheten, das Reich des Messias als ein immerwährendes eich, das, so lange die Welt steht, bleiben werde, (αἰωνιος, per- tuus,) und so auch beständig im neuen Testamente. Luc. 1, 33. Er wird herrschen über das Haus Jacob εἰς τους αἰωνας, και της σιλειας αὐτου οὐκ ἐσται τελος.“ So wird die Stelle Ps. 45, 7. n dem Messias erklärt, Hebr. 1, 8.: ὁ θρονος σου εἰς τον αἰωνα ν αἰωνος. Ganz deutlich sagt Christus selbst, Matth. 16, 18.: ιλαι ᾅδου οὐ κατισχυσουσι της ἐκκλησιας, d. i. die von Ihm ge- ftete Gemeine sollte nicht, wie so viele andere, aussterben und tergehen, sondern immer sich erhalten; und ganz bestimmt sagt r, Matth. 28, 20., daß sein Schutz und seine specielle Fürsorge für e Seinigen dauern werde ἑως της συντελειας του αἰωνος, bis an as Ende der gegenwärtigen Welt, sie sollen stets seine Nähe, Hülfe nd Beystand, im Ganzen und Einzelnen, erfahren.

(4.) Hieraus ist nun klar, daß die Herrschaft, die Christus zt als Mensch im Himmel führt, eigentlich nur solange dauern ll, als die gegenwärtige Verfassung der Welt dauert. Aber mit m Ende derselben und bey der neuen himmlischen Verfassung

wird

wird diese Herrschaft Christi, die er als Mensch bis dahin ge
hat, aufhören, nämlich sofern sie sich auf die Führung und
tung der Menschen zur Heiligung und Seligkeit bezieht, weil
lich die Menschen, die der Heiligung nachstrebten, dann zum
gekommen und wirklich selig sind. Dies sagt Paulus ausdrü
1 Cor. 15, 24. — 28., und es ist mit der beständigen Lehr
neuen Testamente vom Reiche Christi als Menschen vollkom
übereinstimmend. Er redet von dem Reiche Jesu oder von s
Verrichtung als Messias, und nimmt Bezug auf Ps. 110, 1. „s
zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde dir unterwerfe".
erklärt das Sitzen zur Rechten des Vaters durch βασιλε
und versteht es von den gesammten Messianischen Bemüh
und Verrichtungen zum Besten der Menschen, d. i. zu ihrer
gung und ewigen Beseligung. Diese (oder das Reich) hören
beym Weltende, wenn alle Feinde, welche die Ausbreitung
Reichs auf Erden hinderten, (auch der letzte Feind seiner Verr
der Tod,) besiegt, und seine Verehrer in die ewige Herrlic
— wozu ihnen Christus verhelfen wollte, — durch Ihn einge
sind. Dann ist sein ganzer großer Plan der Menschenbesel
vollendet, und der Zweck seiner Verrichtung, als Messias, er
Nun bedient sich der Vater nicht ferner auf die Art, wie bi
des Messias zur Regierung und Beseligung der Menschen,
sie nun wirklich selig sind. Christus legt also gleichsam sein
heriges Geschäft nieder, und übergiebt es dem Vater wieder,
es ihm anvertrauet hatte. Denn im Himmel kann man doch
Fortsetzung der Predigt des Evangeliums und die übrigen Ein
tungen der christlichen Kirche, die nur ihre Beziehung auf
Leben haben, nicht mehr auf die Art suchen und erwarten,
sie hier auf Erden bestehen. Nun wird der Vater in den
nungen der Seligen die Seinen auf andere Art selbst unmitt
beherrschen, die er vorher auf Erden durch Christum, seinen
vollmächtigten, beherrschen und leiten ließ. [S. Ser. var.
p. 60. sq. ed. II.] Dabey bleibt ihm aber seine Ehre und
jestät unbenommen und ungeschmälert, und er wird über
Freunde und Brüder, die ähnliche Glückseligkeit mit ihm genie
dennoch weit hervorragen, und als ihr Oberherr und Begrü
des Heils von ihnen verehrt und geliebt werden, Joh. 17,
Röm. 8, 17. 2 Tim. 2, 12.

§. 1

§. 99.

Anmerkungen über die Form und den Sinn der bibliſchen Vorſtellung vom Reiche Gottes und Chriſti, und über die Bedeutung der Redensart: ſitzen zur Rechten Gottes, von Chriſto gebraucht.

I. Ueber den Urſprung und die Abſicht dieſer Lehrform vom Reiche Chriſti, (τροπος παιδειας).

1) Man muß davon ausgehen, daß hier in den Bildern, Ausdrücken und Redensarten ſelbſt vieles von der Regierung der irdiſchen Könige auf Gott und deſſen Regierung übergetragen iſt. Was, was bey Menſchen für groß, erhaben, hervorſtechend gedacht wird, findet man bey ihm auch, nur noch im höhern Grade. Bey uns iſt alles klein und beſchränkt, bey ihm groß, allumfaſſend, unermeßlich. Aber nun ſchließt man auch wieder abwärts von der Gottheit und dem Himmel auf die Erde. Alles Große und Wundernswürdige auf Erden geſchieht durch die Gottheit und ihren Einfluß. *Ουδεν ανευ θεου.* Auch die Regierung der Könige hat göttlichen Urſprungs und ſie ſind von der Gottheit ſelbſt eingeſetzt. Hom. Il. II, 197. *τιμη (διοτρεφεος βασιληος) εκ Διος εστι, φιλει δε ε μητιετα Ζευς.* — V. 205. Zeus verleiht dem einzelnen Zepter und Rechte, über die andern zu herrſchen. (S. auch Od. IX., 98. 99. und Callim. Hymn. in Jov. *εκ Διος βασιληες*, u. ſ. w.) Daher ſind ſie der Gottheit Stellvertreter und Bevollmächtigte, tragen ihr Bild, regieren und ſprechen Recht an ihrer Statt. Daher: Götter, Kinder Gottes, *διογενεις, διοτρεφεες, θειοι, αντιθεοι*, u. ſ. f. Alle dieſe Ideen und Ausdrücke waren ſchon bey der iſraelitiſchen Nation, und ſie waren durch ihre Propheten unter ausdrücklicher göttlicher Autorität feyerlich ſanctionirt. Der Gott Jehovah war der eigentliche Oberkönig ihres Staats und Volks, der daſſelbe durch menſchliche Unterregenten und Unterkönige beherrſchte. Es war bey ihnen die Verfaſſung theokratiſch, wie Joſephus zuerſt dieſen paſſenden Ausdruck davon gebraucht. Daher heißt der iſraelitiſche Staat und Volk: Eigenthum und eigenthümliches Volk Jehovens, auch Königreich Jehovahs, z. B. 2 Moſ. 19, 6. Pſ. 114, 2. Danach gebrauchten auch die Juden ſpäterer Zeit noch die Ausdrücke Reich Gottes oder des Himmels, (d. i. Gottes,) vom jüdiſchen Staat und Kirche oder der ganzen Religion und gottesdienſtlichen Verfaſſung der Iſraeliten; und wenn ein Proſelyt von ihnen aufgenommen wurde, ſo hieß es: er wird in Gottes Reich oder ins Himmelreich aufgenommen. [S. Schöttgen's Abhandlung: De regno coelorum,

(Hor.

(Hor. hebr. T. I. extr.); und Wetſtein zu Matth. 21, 25.] wegen nannten ſich auch die Juden υἱους βασιλειας, Matth. 8, und Chriſtus ſagt: das Himmelreich ſolle ihnen genommen (die Rechte des Volkes Gottes,) Matth. 21, 43.

2) Den Meſſias dachten ſich die Iſraeliten, nach ihrer Propheten, als Regenten und Religionsverbeſſ auf ähnliche Art wie Moſes und die frommen Könige der nur weit größer, erhabener, vollkommener, ſ. §. 89. ewige König, das ewige Reich Davids, 2 Sam. 7. Pſ. 89. nannten alſo den glücklichen Zuſtand des Staats und der unter ſeiner Regierung und die Unterthanen des Meſſias weiſe βασιλεια θεου ſ. ουρανων, und glaubten, daß ſie ßungsweiſe daran Theil haben und mit dem Meſſias über alle Herrſchen würden. Dieſe Benennung, (vom Reiche des vorzugsweiſe,) iſt wohl nach dem babyloniſchen Exil üblich ge und iſt wahrſcheinlich urſprünglich aus Daniel 7, 13. 14. Zu Jeſu Zeit muß ſie ſehr gewöhnlich in Paläſtina geweſen aber bey den ſpätern Rabbinen findet man ſie äußerſt ſelten.

3) Alſo erfunden wurden dieſe Wörter und Reden von Jeſu und den Apoſteln nicht; ſie fanden ſie ſchon vor, ten ſie bey, erklärten ſie aber in einem richtigern und gelä Sinne, als gewöhnlich, jedoch mit weiſer Vorſicht und Sch Was z. B. die Juden von der zu erlangenden Freyheit Aeußern) im Meſſiasreiche erwarteten, geſtand ihnen Jeſu zeigte aber, daß es verſtanden werden müſſe von der geiſtigen freyung von Herrſchaft der Laſter, Joh. 8, 32. Luc. 17, 20. von den Juden auf den Meſſias gedeuteten Stellen des alten ments erklärt er ſelbſt eben ſo, und beſtätigte ihre Behau daß die heilige Schrift vom Meſſias zeuge, leitete ſie aber zur tigen, (auf das Geiſtige gerichteten,) Erklärung dieſer S ſ. §. 90. III. Das Reich Gottes annehmen, hieß bey an Jeſum Chriſtum glauben, ſich ſeiner Leitung überlaſſen und Vorſchriften folgen, und dadurch das Recht zum Genuß der den Meſſias verheißenen göttlichen Wohlthaten erhalten, Joh. Marc. 10, 15. Eben ſo: in das Reich Gottes aufgen men werden, Col. 1, 13. Epheſ. 5, 5. Schon Johannes der fer arbeitete dazu vor, obgleich ihm ſelbſt noch manches dunkel Aber die Hauptſache war ihm klar. Seine Loſung war: Aen den Sinn, das Himmelreich iſt nahe! Und Chriſtus ihm ſchon Gottes Lamm, das der Welt Sünde tr Den Meſſias ſchildert er als Bevollmächtigten Gottes, Leh und Sündentilger, Joh. 1, 29. C. 3, 27. 32. 34.

4) Dieſen Bemühungen Jeſu und der Apoſtel kam der Um ſehr wohl zu ſtatten, daß bey den Juden ſelbſt ſchon die Ausdr

Gott

ottesreich, Himmelreich, uneigentlich, im moralischen und
tigen Sinne, gebraucht wurden, daß man nämlich häufig alle
tliche Anstalten zum geistlichen Wohl der Menschen und ihre
feligung in diesem und dem künftigen Leben dazu rechnete und
unter zusammenbegriff; kurz, alles, was dazu dient, den Men-
en zu seiner Bestimmung zu führen, d. i. zur immer wachsenden
iligung und zu der damit im Verhältniß stehenden Glückse-
keit in dieser und der künftigen Welt. Daher dachte man sich
doppeltes Reich oder Staat Gottes: einen auf Erden,
essen vornehmste und größte Epoche die Anstalt des Messias
macht); den andern im Himmel. Die frommen Verehrer
ottes werden aus jenem in diesen versetzt. Hier leben sie als
remdlinge im Lande der Pilgerschaft, dort sind sie in der Hei-
th, im Vaterlande. Daher letzteres: das Haus des Vaters,
ere Gemeine, das himmlische oder neue Jerusalem. Daher hieß
eich Gottes auch die Seligkeit nach dem Tode und in der künf-
gen Welt. In diesem Sinne wird nun βασιλεια θεου oder ουρανων
hr oft in Jesu Reden und der Apostel Schriften gebraucht, und beide
egriffe werden öfter im neuen Testamente verbunden. Wer hier auf
rden Bürger des Messiasreiches ist und des Messias Vorschriften
obachtet, hat Bürgerrecht im himmlischen Reiche Gottes, (in der
Stadt Gottes, im himmlischen Jerusalem,) Phil. 3, 20. 21. S.
Matth. 25, 34. Jac. 2, 5. 1 Cor. 15, 50. 2 Thess. 1, 5. 2 Tim.
4, 18. 2 Petr. 1, 11. Hieher gehört auch die Bemerkung über
βασιλευειν συν Χριστω u. dergl. §. 98. II. 1.

5) Aus dem Bisherigen erhellt nun, daß die Pflichten, Wohl-
haten und Vorrechte der Verehrer Gottes und besonders der treuen
Bekenner des Messias unter keinem schicklichern und passendern
Bilde vorgestellt und beschrieben werden konnten, als unter dem,
as von einem Könige und dessen Unterthanen und deren gegen-
eitigen Verhältnissen hergenommen ist. Da aber viele Juden für
as Geistige so wenig Sinn hatten, so blieben sie bey dem bloßen
Bilde stehen, und vergaßen darüber die Sache selbst, die damit be-
eichnet werden sollte. Sie dachten nur an einen irdischen und
ichtbar herrschenden König. Die Bilder behielten Jesus und die
Apostel bey, aber sie lehrten sie richtiger deuten und anwenden.
Sie zeigten, daß der Messias nach seiner Himmelfahrt nicht sicht-
bar und leiblich auf Erden regiere, sondern daß er von da an
m Himmel herrsche; sie lehrten nämlich, daß Christus dort den
Augen der Menschen unsichtbar über die Bewohner des Himmels
nd der Erde herrsche, bis an das Ende der Welt, (über die Men-
chen durch seine Lehre und seinen sichtbaren Schutz). Sie zeigten
erner, daß diese unsichtbare und himmlische Regierung von weit
rößerm Umfang sey, als die von den Juden erwartete irdische,

und

und daß in dies Reich nicht Eine, sondern alle Nationen Unterschied aufgenommen werden sollten. Denn das Reich Sittlichkeit, der Wahrheit und Glückseligkeit sey ein Reich alle, weil dies die Bestimmung aller sey, und Gott als für die Wohlfahrt aller seiner Kinder sorge. Joh. 19, 16. 1, 10. (ἀνακεφαλαιωσασθαι τα παντα ἐν Χριστῳ), auch πα παντα, comprehendere (imperio), Ephes. 1, 23. C. Col. 1, 18. Die ganze sichtbare Offenbarung der Majestät und seine Wiederkunft auf die Erde, (παρουσια, ἀποκαλυψις u. werde nicht eher als am Ende der gegenwärtigen Weltver sung erfolgen. So behielten sie die alten, unter den Israeliten ehedem üblichen Ausdrücke und Redensarten von dem Messias seiner Königswürde bey; aber durch diese nähere Bestimmung Modifikation des Begriffs, (die mit dem wahren Sinne der alt mentlichen Weissagungen ganz übereinstimmte, vergl. §. 91.,) alles eine ganz andere Stellung, einen veränderten und weit er nern Sinn, als der war, den man gewöhnlich damit verband. Könige sind Gottes Söhne, und die vornehmsten, geborne. Der Messias auch; aber er ist es in einem viel h Sinne, als alle Erdenkönige, υιος θεου, πρωτοτοκος, γενης, Joh. 1. Hebr. 1, 6. Röm. 8, 29. Col. 1, 15. verg Die Söhne der Könige, besonders die erstgebornen, Erben und Besitzer des Reichs, herrschten auch wohl selb den Israeliten, als Statthalter oder Stellvertreter des K über einzelne Provinzen seines Reichs. S. Anmerkung zu P 17. So auch der Messias über die wichtigsten Theile des lichen und göttlichen Reichs. Daher κληρονομος, Herr, Re besitzer, Hebr. 1, 2. Die Könige sprechen Recht und halte richt im Namen Gottes, als seine Bevollmächtigten und Stellv ter, Ps. 72, 1. So auch der Messias; aber er hält das gericht im Namen des Vaters über Lebendige und Todte. — dieser Analogie sind auch die übrigen Formen und Ausdrücke zu entwickeln.

6) Diese Art der Vorstellung und Lehrform ist zu allen ten in hohem Grade gemeinfaßlich, hat dabey durchgängig i Wahrheit und Realität, sie paßte aber auch besonders in den zen Ideenkreis der Juden, und selbst der Heiden damaliger und brachte ihnen dabey doch, sobald sie den wahren Sinn gefaßt hatten, die erhabensten und richtigsten Begriffe von und seinen Absichten bey Stiftung der christlichen Verfassung Kirche bey. Schon in den Propheten finden wir die Lehre, sie war zu Christi und der Apostel Zeit unter den Juden allg verbreitet, daß Gott die Welt durch die Engel regiere, (als D und Werkzeuge der Vorsehung,) s. §. 58. 60.; und die heid

lt glaubte mehrere Untergötter, durch welche der höchste Gott Welt beherrsche, vergl. 1 Cor. 8, 5. 6. Daher zeigten die Apostel, Gott jetzt die Regierung der Welt und die Besorgung des geist-en Wohls der Menschen Christo eigentlich unmittelbar anver-uet habe, und daß diese Diener der göttlichen Vorsehung, so wie übrige Werkzeuge derselben, unter dessen Herrschaft ständen, da- alle bloß Ihm, als dem Stifter des Heils, vertrauen sollten. 1 Cor. eben das. Darum beweiset Paulus auch Hebr. 1. und 2., Christus über alle Diener und Boten Gottes (Engel) weit er-den sey, und daß diese ihm selbst unterthan und gehorsam wä-. Diese Beziehung der apostolischen Lehre ist sonderlich klar Hebr. 2, 5. οὐκ ἀγγέλοις ὑπέταξε τὴν οἰκουμένην τὴν μέλ-ουσαν, (d. i. die Zeiten des neuen Testaments,) sondern Christo ein, ungeachtet er auf Erden in Niedrigkeit lebte, (s. die fol-den Verse,) woran sich die Juden immer so sehr stießen.

Anm. Wenn man also alles kurz zusammenfassen will, so gehört zum Reiche Gottes oder Christi in dem Sinne, wie es Johannes der Täufer, Jesus und die Apostel nahmen, das ganze Geschäft Christi zum Besten der Menschen, und alles, was dadurch ausgerichtet wird. Daher wird der Ausdruck gebraucht 1) von allen Wohlthaten, Rechten, Vorzügen, Belohnungen, die seine Bekenner in diesem und jenem Leben erhalten; dahin gehört die Lehre Christi, Sündenvergebung, und das ganze Glück, das wir ihm verdanken; auch von den Bekennern selbst, die dies genießen, (ejus cives); 2) von Allem, was zu den Pflichten und der Verehrung gehört, die wir Gott und Christo schuldig sind; die Bedingung also, unter der wir jenes erlangen. Daher versteht man nun den vielumfassenden Aus-druck: eingehen in das Reich Gottes, dasselbe schauen, u. s. w. [S. vor-nehmlich M. p. 184. 185. n. 3. Vergl. Storr De notione regni coelestis in N. T., Opusc. acad. T. I. n. V.]

II. Von der Bedeutung der Redensart: Sitzen zur rech-n Hand Gottes, wenn sie von Christo gebraucht wird. [S. das vorigen Paragraphen angeführte Programm, worin auch die -schiedenen Erklärungen angeführt und beurtheilt sind. Vergl. p. 185. n. 6.]

1) Die Redensart ist aus Ps. 110, 1. genommen, den auch jüdischen Lehrer zu Jesu Zeiten als einen Messianischen Psalm erkannt haben müssen, wie aus Matth. 22, 44. f. erhellt. [S. über Erklärung des Psalms die Anmerkung zur deutschen Uebersetzung, Ausgabe.] Der Ursprung des Ausdrucks liegt wieder in der Ver-ichung Gottes mit den Königen der Erde. Könige, Obrigkeiten, chter denkt man sich auf Thronen sitzend, wenn sie herrschen, cht sprechen, sich in ihrem ganzen Glanz und ihrer Majestät zeigen. aher bedeuten auch die verba sedendi, z. B. יָשַׁב, herrschen, ieren. Gott hat seinen Thron im Himmel, und da hat sich ristus nach seiner Auffahrt neben Gott gesetzt, 1 Petr. 3, 22. hes. 1, 20. Hebr. 1, 13. Wenn nun jemanden ein Platz neben dem

dem König angewieſen wird, wenn er neben ihn oder zu ſeiner R
ten geſetzt wird, ſo iſt dies a) oft bloße äußere Ehrenbezeig
wodurch der Regent zu erkennen giebt, daß er jemanden vor
achte, hochſchätze und liebe. So: 2 Kön. 2, 19. f. 1
20, 25. 1 Macc. 10, 62. — 65. Eben ſo das Stellen zur R
ten, Pſ. 45, 10. Auch in den griechiſchen und römiſchen Sc
ſtellern finden ſich davon Beyſpiele genug. Aber b) oft wird
Theilnehmung an der Regierung und Mitherrſ
damit angezeigt; jedoch ſo, daß es darum nicht völlige Gleich
im Rang und in der Würde bezeichnet. Auf dieſe Art wird das
neben dem Regenten offenbar Matth. 20, 21. gebraucht.
dieſem Sinne findet es ſich gleichfalls bey griechiſchen und rö
Schriftſtellern, und in dem griechiſchen Mythus. Bey Ho
ſitzt Minerva neben Jupiter und bey Pindar zu ſeiner R
und giebt den Göttern Aufträge und Befehle; und bey Calli
chus Apollo zu Zeus Rechten und lohnt die Sänger und D
In allen dieſen Stellen geht es auf eine Art der Mithe
und Mitregierung, doch ohne Gleichheit anzuzeigen.

2) Schon nach dieſer Analogie zu ſchließen, ſieht man
was es bedeuten müſſe, wenn es von Chriſto gebraucht
und wie es die damaligen Hörer oder Leſer verſtanden haben
ſen. Es wird nämlich der Ausdruck nie anders von Chri
braucht, als wenn von ſeiner Menſchheit die Rede iſt,
von Jeſu als Meſſias, als θεανθρωπος; nicht von ſeinen g
lichen Vorzügen, wovon es auch Michaelis erklärt, (der d
den Sitz Gottes über der Bundeslade ziehen will). Erſt
Kirchenväter ſeit dem vierten Jahrhundert gebrauchen den Aus
Chriſtus habe ſeinen Sitz zur Rechten Gottes verlaſſ
um Menſch zu werden. Im neuen Teſtamente kommt dergl
nirgends vor; ſondern es wird dies Sitzen zur Rechten G
immer als Belohnung vorgeſtellt, die er als Meſſias erſt
ſeinem Tode und ſeiner Himmelfahrt vom Vater erhalten habe,
die treue Ausführung aller ſeiner Geſchäfte zum Heil der Men
auf Erden. Es iſt verheißener Lohn des Ueberwinders, (τελ
βραβειον,) den er nach langem Kampf erhält. S. Apoſtelg. 2,
— 36. Hebr. 12, 2. Daher wird es auch dem Vater zugeſchr
daß Er Jeſum zu ſeiner Rechten geſetzt habe, Epheſ. 1, 20.
läßt ſich danach nicht zweifeln, daß unter dieſer Redensart all
zuſammenbegriffen werde, was zur Majeſtät Chriſti, als Me
betrachtet, gehört, und zu ſeiner Herrſchaft, die ihm als Kö
über das ganze Weltall, über das ganze Menſchen
ſchlecht, und beſonders über die Kirche und deren Glieder
kommt. S. §. 98. Denn es iſt Belohnung vom Vater, er n
dieſen Platz als Menſch erſt ein gleich nach ſeiner Auffahrt zum

1 Petr. 3, 22. Marc. 16, 19. Apostelg. 2, 32. f., u. s. w., und da an beginnt seine Regierung im Himmel. Paulus selbst erklärt auch 1 Cor. 15, 25. durch βασιλευειν, und Hebr. 1, 13. 14. er λειτουργειν, (von den Engeln, s. V. 3. und 4.,) und καθι- ἐκ δεξιων θεου einander entgegen. Eine der entscheidendsten len ist Ephes. 1, 20. — 22.: erst V. 20., Gott hat ihn auf- ckt und zu seiner Rechten gesetzt; dann wird V. 21. Hoheit und Herrschaft Jesu, die sich über alles im ganzen Weltall ecke, beschrieben; und endlich seine Regierung der Kirche noch nders erwähnt, V. 22.: και αὐτον ἐδωκε κεφαλην ὑπι - τα (höchstes Oberhaupt) τῃ ἐκκλησιᾳ. Vergl. 1 Petr. 3, 22.

Drittes Capitel.

Von der Person Christi.

§. 100.

Ueber das Daseyn und die Beschaffenheit der höhern in Christo. [M. p. 137. sq.]

Daß Christus wahrer Mensch nach Leib und Seele gewe ist §. 93. gezeigt worden; aber es ist auch darzuthun, daß bloßer Mensch gewesen sey, nach der Lehre des neuen Te sondern daß ihm zugleich weit erhabenere Vorzüge zukomm keinem bloßen Menschen und überhaupt keinem erschaffenen beygelegt werden, oder daß er göttliche Natur habe, (in der Schulsprache ausgedrückt wird). Man muß in der Stellen vorsichtig seyn.

1) Es kann dies nicht gefolgert werden: a) nicht a und jeden Stellen, wo er *υιος θεου* heißt. Denn dies Name der Person, der das Geschäft und Amt derselben nicht immer der Natur. Doch giebt es allerdings deutliche worin *υιος θεου* und *μονογενης* die höhere Natur Christi S. §. 37. am Ende. Es müssen nämlich nur die Stellen g werden, wo der Context und die Prädicate zeigen, daß dieser auf die höhere Natur Bezug habe, wie Joh. 5. 10., a *μονογενης* Joh. 1.; und solche Stellen, wo er Gott seinen nennt, in einem Sinne, wie dieser Name nie von einem e nen Wesen gebraucht wird; desgleichen wo er sich als Sohn etwas zuschreibt, was nie von einem Sterblichen oder von erschaffenen Geiste gesagt wird und gesagt werden kann, z. er mit Gott gemeinschaftlich wirke. Es ist aber wohl zu daß mehrere Theologen schon seit alten Zeiten Sohn G immer bloß als Benennung der göttlichen Natur angesehen braucht haben. Eben die Bewandtniß hat es selbst mit der nung λογος, an und für sich betrachtet. b) Auch nicht

denen Ausdrücken des neuen Testaments, wo Christo eine ttähnlichkeit in vorzüglichem Grade beygelegt wird, als I, 15. bloß aus dem Ausdruck: εἰκων θεου ἀορατου, und r. 1, 3. ἀπαυγασμα δοξης und χαρακτηρ ὑποστασεως αὐτου: es: Strahl des göttlichen Glanzes oder Majestät; dies: ein bares und ähnliches Bild (imago expressa) des göttlichen sens, d. i. Gottes. Es ist also: der Sohn, durch den sich t den Menschen deutlich geoffenbart oder sichtbar gemacht hat. erklärt es Paulus selbst, 2 Cor. 4, 4. (So wie Gott der finstern e bey der Schöpfung Licht gab: so hat Christus der Welt durch e Lehre Licht gegeben und sie zur klaren Gotteserkenntniß ange- t.) Vergl. Joh. 1, 14. mit V. 18. Aber andere Ausdrücke den angeführten Stellen gehören hieher, wo ihm göttliche enschaften deutlich beygelegt werden. S. Num. 2. c) Enddie Stellen nicht, die von dem Stande der Erhöhung und den als Menschen da erst beygelegten erhabenen Vorzügen han, die oft unrichtig hieher gezogen werden, als mehreres in der lle Phil. 2. und Hebr. 1, 6. f. Der Mangel der sorgfältigen wahl der Stellen bringt besonders den Schaden, daß, wenn and einsieht, eine einzelne angeführte Stelle beweise das nicht, man daraus folgert, er dann leicht den Schluß macht, die e Lehre sey nicht in der Schrift gegründet.

2) Als eigentliche Beweisstellen können nur diejeni angesehen werden: a) wo er als weit erhaben über alle Ge pfe Gottes, Menschen, Engel, und alles, was außer Gott im tall ist, beschrieben wird, und wo er sogar als Schöpfer und halter derselben angegeben wird. Dahin gehört besonders Col. 1, 16., und andere Stellen, die schon §. 38. erklärt sind. Nicht so el der Ausdruck: εἰκων θεου, gehört hieher, sondern die folgenden dicate. Πρωτοτοκος πασης κτισεως ist nicht das vornehm oder erste aller Geschöpfe. Denn es folgt: denn er hat es geschaffen. Vielmehr müßte man ja umgekehrt schlie: „er ist nicht das erste der Geschöpfe, da er Schöpfer selbst. Sondern es muß übersetzt werden entweder König, Ober r, Hebr. 1, 6. und Offenbarung 3, 14. ἀρχη (d. i. ἀρχων) κτι ς θεου; oder der eher da war, als alle Geschöpfe, wie die den Gott in diesem Sinne primogenitum mundi nen. b) Wo ihm Attribute beygelegt werden, die sich für keinen blichen schicken, und die auch nie von Engeln, oder Menschen, n sich die Gottheit zur Ausführung ihrer Absichten auf der Erde iente, z. B. Propheten und andern inspirirten Lehrern, vorkom, sondern ihm unter allen Boten Gottes allein beygelegt werden. gleichen finden sich im Johannes am meisten. Dahin gehört oft vorkommende Redensart: vom Himmel gekommen

seyn, Cap. 3, 31. C. 6, 31. f. 62. C. 8, 23. C. 13, 3. C. 16, 28. bedeutet: überirdischen, himmlischen oder göttlichen sprungs und Wesens seyn, wie vom Manna, Joh. 6, von der Weisheit, Jac. 1, 17., vergl. 1 Cor. 15, 47. Ausdruck wird nie von einem Propheten oder gottbegeisterten rer gebraucht; auch Johannes, dessen Taufe ἐξ οὐρανου (göttl Anstalt) war, unterscheidet sich von Christo, dem vom Him gekommenen, Joh. 3, 31.; und wenn von Christi Rückkehr in Himmel die Rede ist, so heißt es: er kehre dahin wieder, ὁπου το προτερον, Joh. 6, 62. auch Joh. 17. Diese Stelle ist so daß deshalb einige, (z. B. Socinus,) welche die übermensch Natur Christi läugnen, eine Entrückung Christi in den H (raptum in coelum) erdichtet, oder die Stelle de praeexist animi humani erklärt haben, wovon sich in der heiligen S keine Spur findet. Hier ließe sich aber einwenden: er wird d hoher himmlischer Geist beschrieben; aber nicht Gott, er kann erschaffen seyn. So die Arianer. Aber kann deshalb nicht statt finden, weil von ihm in diesen Stell anderwärts die Existenz vor dem Daseyn aller erschaffenen D (d. h. ab aeterno,) behauptet wird, Joh. 1, 1. und Joh. 17. (im Anfange.) Was vor der Weltschöpfung da war, (wo außer noch nichts sein Daseyn hatte,) das ist Gott selbst, es gehört nem Wesen und seinen Eigenschaften. Dies ist die unmittelbar unwiderſprechliche Folgerung Johannis an der angeführten S Ja, es wird ihm ausdrücklich der Genuß der höchsten göttl Majestät im Himmel zugeschrieben, Cap. 17, 5. „Gieb mi Herrlichkeit wieder", (geht auf die Erhöhung,) ἣν εἰχον πρ τον κοσμον εἶναι παρα σοι, d. h. im Himmel, (geht auf die liche Natur). So wird nie von einem Propheten, von keinem und erschaffenen Wesen geredet. Das letzte, δοξα, kann auch nicht auf das Amt Christi oder auf seine Herrschaft gehen, dergleichen gab es ja nicht, ehe die Welt ward. Daher er nun vorzugsweise ὁ υἱος θεου, als Joh. 5. 10., ὁ μονογ Joh. 1, 14., weil er unter allen, die sonst Söhne und Kin Gottes heißen, der Einzige in seiner Art ist, und diesen Nam einem so erhabenen Sinne führt, wie kein Mensch, kein Engel, Geschöpf, Cap. 5. und §. 37. Christus deutet auch oft noch andere Art in seinen Reden auf seine höhere Natur, z. B. mit εἰμι, bey Joh. 7, 29. 34. 36., auch C. 8, 58.: ehe denn Abrah war, bin ich. Dies ist gerade der Ausdruck, mit welchem unveränderliche Gott von sich redet, in der Gegenwart. Die J verstanden es auch, erklären es für Gotteslästerung und wollen steinigen, V. 59. Denn nie hatte ein Prophet oder ein erschaf Wesen so von sich geredet. Ingleichen schreibt sich Jesus die Wun die er thut, häufig selbst zu, Er wirke oder handle mit G

gemei

emeinschaftlich, als Joh. 5, 17. C. 10, 13. So etwas wird
Sen so wenig jemals von einem Propheten gesagt. In der That
irkt ein solcher auch bey den Wundern nichts; Gott allein wirkt
lles. Daher behaupteten die Juden damals, er mache sich damit
Sott gleich, (ἴσον θεῷ,) V. 18. und C. 10, 31. f. Sie sahen
mlich ein, daß er den Ausdruck filius dei hier so gebrauche,
ie ihn kein bloßer Mensch von sich gebrauchen könne; und daß
sich damit Gott gleich setze, indem er sich das zuschreibe,
as nur Gott zukomme. Und Christus läugnet dies nicht, Joh. 5.
nd 10., sondern bestätigt es vielmehr. Eben so sind viele andere
usdrücke in den letzten Reden Jesu an seine Jünger, Joh. 13. f.,
nz von der Art, daß sie nie von einem sterblichen Wesen in der
lligen Schrift gebraucht werden und gebraucht werden können,
B. Cap. 14, 6. — 9. und V. 13. 14., wo er sich die Erhörung
s Gebets zuschreibt, u. s. w.

Diese Gattungen von Stellen beweisen augenscheinlich gegen
hotinus und die Socinianer, daß sich die Schriftsteller des
euen Testaments nicht Christum als bloßen Menschen gedacht,
ndern ihm eine höhere Natur beygelegt haben, die über Men-
en- und Engelnatur weit erhaben ist. Dies gestehen auch die
rianer ein. Aber sie behaupten, daß diese Stellen noch nicht
reichten, seine Gleichheit mit dem Vater zu erweisen. Doch ist
ein schon viel für diesen Satz enthalten. Aber es kommt auch noch
nzu c) die dritte Gattung von Stellen, die beweisen, daß er von
n Schriftstellern des neuen Testaments als des göttlichen Wesens
en so theilhaftig wie der Vater, oder als eigentlicher Gott (ἴσος
πατρὶ) wie der Vater geschildert und Gott genannt werde; und
von ist §. 37. und 38. das Nöthige vorgekommen.

§. 101.

eber die Verbindung der Gottheit und Menschheit in hristo, nach Anleitung dessen, was die Bibel ausdrücklich sagt, und was folgerungsweise daraus hergeleitet werden kann.

[M. §. 9. — 11. p. 137. 138.]

I. Was die Bibel von der Verbindung beider Naturen bemmt und ausdrücklich lehrt.

1) Wenn man mehrere von Christo handelnde Stellen unbengen und ohne Vorurtheil vergleicht, so bemerkt man deutlich, daß demselben Subjekt oder derselben Person gleichsam zwey Theile,

zwey Ansichten unterschieden werden. Es wird als Gott u Mensch betrachtet, und dies Subject heißt Christus. D in einem und demselben Contexte werden ihm göttliche und me liche Attribute zugleich beygelegt, z. B. in seinem eignen G Joh. 17, 5. Dies gab Veranlassung, daß die Christen schon dem dritten Jahrhundert das Wort θεανθρωπος f. θεαν von ihm gebrauchten. S. §. 102. Die klärsten Stellen der sind im Johannes, besonders Cap. 1, 3. und 18., worin d die Sätze liegen: a) derselbe λογος, durch den alles geschafen und der von Ewigkeit her beym Vater als dessen Sohn und Ver ter war, derselbe λογος ist b) Mensch geworden, (σαρξ ἐγενετο,) hat unter den Menschen gelebt, (daher die Kirchenväter ἐνσαρκω womit die Stelle Pauli Gal. 4, 4. übereinkommt, ob sie für sich nicht so deutlich ist. So auch Joh. 16, 28. „der Himmel herabkam, derselbe kehrt wieder zum Himmel zurü Derselbe, der als Mensch unter den Menschen lebte, kam vom H mel herab und war vorher im Himmel, Joh. 3, 13. C. 6, C. 17, 5., ferner 1 Tim. 3, 16. Joh. 8, 40. 57. 58., auch C. Aus diesen Stellen folgt: a) daß der Logos, der von Ewigkeit Vater war, dieselbe Person ist, die hernach unter dem Namen J Christus auf Erden sichtbar wurde; b) daß dieser Logos wirkl Mensch geworden sey, (σαρξ ἐγενετο,) oder eine menschliche N erhalten, also nicht bloß scheinbare Menschengestalt angen men habe. Dies läßt sich nicht anders erklären, (wenn man a nicht willkührlich von den Worten abgehen will,) als so, d Christo Gottheit und Menschheit zwar unterschieden, doch auch zusammen verbunden gewesen sey.

2) Die Zeit, da diese Verbindung (des Sohnes Gottes dem Menschen Jesu) ihren Anfang nahm, war, da Christus empf gen wurde. S. §. 93. Denn daß die höhere Natur sich spät dem Menschen Jesu verbunden habe, z. B. bey der Taufe, (wie stische Parteyen und Cerinthus annahmen,) das ist der Sch nicht gemäß. Johannes planer Ausdruck ist Cap. 1, 14. ὁ λο (d. i. der Logos, dem von V. 1. an göttliche Prädikate beyg werden) σαρξ ἐγενετο. Nach der Stelle kann man es sich nicht ders denken, als daß sich die höhere Natur mit der menschlich als diese empfangen wurde, verbunden habe. Die Theologen ä tern es mit der menschlichen Seele, die bey der Empfängniß mit Leibe vereinigt werde, und ihn von da an belebe und regiere. eine ähnliche Art habe sich die höhere Natur mit der menschli Natur vereinigt, und von da an ein Individuum mit ihr au macht, (Christus,) wie bey uns die mit dem Leibe vereinigte S ein Individuum, den Menschen, ausmacht, das aus zwey ungleichen Naturen besteht.

3) Σαρξ muß hier in seiner gewöhnlichen biblischen Bedeutung genommen werden, daß es nicht nur einen Menschen anzeigt, sondern einen schwachen Menschen, wie andere irdische Menschen sind, (nur ohne Sünde). Von diesem Ausdruck nahmen die Theologen der ältesten Zeiten, schon im zweyten Jahrhundert, Gelegenheit, Christi Menschwerdung ἐνσαρκωσις und ἐνανθρωπησις zu nennen, lateinisch incarnatio. Auch gebrauchte man hernach davon προσληψις, assumtio, Annehmung der menschlichen Natur, indem es sich nicht anders denken läßt, als daß sich die höhere Natur zur menschlichen herabgelassen und sich mit ihr vereinigt habe, nicht umgekehrt. An sich ist der Ausdruck nicht verwerflich; nur biblisch ist er nicht. Denn Hebr. 2, 16. bedeutet σπερματος Αβρααμ ἐπιλαμβανεται, er hilft, nimmt sich an der Kinder Abrahams. Wie kann auch σπερμα Αβρααμ die menschliche Natur anzeigen? Ἐπιλαμβανεσθαι und ἀντιλαμβανεσθαι τινος eigentlich jemanden ergreifen, Apostelg. 23, 19.; dann aufhelfen, sich annehmen, Sir. 4, 12. Luc. 1, 54.

II. Folgerungen aus den biblischen Sätzen und nähere Erklärung derselben. Die Verbindung der Gottheit und Menschheit in Jesu Christo war

A. nicht von der Art, daß dadurch der Gottheit oder Menschheit etwas von ihren eigenthümlichen und wesentlichen Eigenschaften genommen, oder etwas Wesentliches darin verändert wurde. Denn: a) was die göttliche Natur betrifft, so läßt sich in dieser ohnehin keine Veränderung denken. Dies stritte ja wider die ersten Begriffe von Gott. Daher ist es nicht genau und richtig geredet, wenn man sagt, (wie schon einige Kirchenväter): der ewige Sohn Gottes (d. i. Gottheit) habe den Himmel verlassen, sich seiner Majestät begeben oder entäußert, sey herabgekommen auf die Erde in Elend, Dürftigkeit, u. dergl. So redet auch die heilige Schrift nie, und es ist von der göttlichen Majestät undenkbar. Daß sich aber die Gottheit mit der niedrigen Menschheit vereinigt hat, ist ihr so wenig unanständig, und mindert ihre Vollkommenheiten so wenig, würdigt sie so wenig herab, als wenn Gott Beweise seiner Majestät in den geringsten seiner Geschöpfe giebt, sich mit ihnen verbindet, in ihnen und durch sie wirkt und handelt. Aber b) eben so wenig konnte auch etwas Wesentliches in der Menschheit Christi durch diese ihre Verbindung mit der Gottheit verändert werden, sie konnte keine ihrer wesentlichen Eigenschaften verlieren. Denn sonst würde Christus aufgehört haben, ein wahrer Mensch zu seyn. Wenn man daher behaupten wollte, daß Christus als Mensch von seiner Empfängniß an den Besitz und Gebrauch aller göttlichen Eigenschaften gehabt habe, daß er auch als Mensch allmächtig, allgegenwärtig, allwissend gewesen sey, und daß er sich

des

des Gebrauchs aller dieser Eigenschaften als Mensch bloß b
habe, (wie viele Theologen annehmen); so vergötterte man d
in der That die menschliche Natur Christi. S. §. 92. III, 2.
lehren die biblischen Stellen, wo vom Wachsthum seiner Er
niß, (Luc. 2, 52.,) von seinem Nichtwissen, (Marc. 13,
u. s. w. die Rede ist, klar das Gegentheil. Denn man kann sie
nicht so erklären, (wie wirklich einige gethan haben): er hab
gestellt, als wisse er es nicht, (Augustinus sagt: simu
bat se nescire); als nähme er zu an Weisheit; u. s. w. I
bey solchen Hypothesen bekennt man zwar seine wahre Mens
mit dem Munde, in der That aber hebt man sie auf, und läßt E
nur die Hülle eines Menschenkörpers und den äußern Schei
Menschheit übrig.

B. Vielmehr muß die Verbindung beider Naturen beso
in folgende zwey Stücke gesetzt werden: a) in eine genaue
beständige Vereinigung der Gottheit Christi mit seiner Mens
vom ersten Entstehen der Menschheit an; b) in eine Mitwi
beider Naturen beym Handeln, wo es erforderlich und nöthig
und so weit es das Wesen und die Eigenschaften einer jeden v
teten. Die Lehre der heiligen Schrift ist: „Die Majestät, (d
die Christus nach seiner höhern Natur beym Vater von Ew
hatte, (προ καταβολης κοσμου,) wurde seiner menschlichen S
mitgetheilt und eigen, (als er Mensch ward,) so weit seine m
liche Natur dieser Majestät empfänglich war, und diese M
stät zeigte sich auch, wenn und wo es nöthig war, auf Er
Joh. 17, 5. 22. 24. C. 14. vergl. Phil. 2, 9. — 11. Um di
Sache wenigstens einigermaßen deutlich zu machen, (so weit
große Beschränktheit unserer Begriffe erlaubt,) merke man
gendes:

(1.) Die Wirkungen Gottes zeigen sich nicht immer g
deutlich bey den Geschöpfen; sein Einfluß äußert sich zu eine
und unter gewissen Umständen merklicher und sichtbarer, al
andern. Gleichwohl wird dadurch im Wesen Gottes nichts v
dert, bey allen Veränderungen der Dinge außer ihm. Er ist
mit der ganzen Natur zu aller Zeit und unter jeden Umständen
nahe verbunden und vereinigt, von ihrem ersten Entstehen an.
ähnliche Art muß man sich das Verhältniß der göttlichen N
zur menschlichen in Christo denken. Im Stande der Nied
keit unterstützte Christi Gottheit seine Menschheit, wenn un
es nöthig war, sonderlich in so fern es die Messianischen Verri
gen erforderten; theilte ihr aber keinesweges solche Eigenschafte
deren die Menschheit, vorzüglich in ihrer irdischen Lage und St
nicht empfänglich oder bedürftig war; litt auch in sich selbst kein
änderung durch die irdischen Schicksale Jesu, sein Leiden, seine

u.

f. w. Im Stande der Erhöhung aber ist der ganze Wir-
ngskreis Jesu unendlich vergrößert und erweitert. Hier können
die Einflüsse und Wirkungen seiner Gottheit viel deutlicher offen-
en; er ist hier ihrer Einwirkung und Unterstützung bey Regierung
Welt und Kirche, seitdem er im Himmel ist, auf eine ganz an-
e Weise und weit mehr fähig und empfänglich, als in seinem
rigen Erdenleben, Joh. 17, 5. 22. 24. Es hätte auch Christus
Mensch nicht zu einer solchen Stufe der Würde und Majestät
oben werden können, daß er Herrschergewalt über alles bekommen
te, (über die ganze Körper- und Geisterwelt,) wenn nicht seine
tur mit dem Herrn des Weltalls dergestalt verbunden wäre, daß
unermeßlichen Vollkommenheiten desselben auch zugleich Vollkom-
heiten seiner Natur wären. Aus diesem Gesichtspunkte sieht es
heilige Schrift immer an, als Joh. 1. C. 17. Phil. 2, 9. f.
. 1. Ephes. 1, 20. f.

(2.) Die Art und Weise, wie die Gottheit Christi mit
er Menschheit vereinigt ist, wird von denen, die dabey recht
sichtig verfahren wollen, mehr negativ als positiv bestimmt.
§. 102. Doch suchen viele sie durch praesentiam arctiorem
peculiarem praesentiae gradum zu erklären, und erinnern da-
, daß es von keiner praesentia locali oder approximatione zu
ehen sey. Schon seit dem fünften Jahrhundert erläuterte man
häufig mit der Vereinigung zwischen Leib und Seele und nahm
her die Ideen und den Ausdruck. Die menschliche Natur Christi
Instrument und Werkzeug der göttlichen, wie der Leib das Werk-
g der menschlichen Seele sey, mit welchem und durch welches sie
ndle und auf die Dinge außer ihr wirke. Ohne Mitwirkung der
rle könne der Leib nicht handeln; an allem, was den Leib angehe,
me die Seele nähern Antheil, und umgekehrt: und doch werde
urch in dem Wesen keines von beiden Theilen etwas verändert.
. Erneſti's Progr. Dignitas et veritas incarnationis, Opusc.
ol. p. 595. sq.] Dies erläutert allerdings etwas in der Sache;
h ganz paßt die Vergleichung nicht, man muß sie daher nicht zu
it ausdehnen. Denn bey der Vereinigung zwischen Leib und Seele
mmt es auf das Verhältniß und die Wirkungen eines Geistes
einem Körper an. Bey Christo als Menschen aber wirkt
ne Gottheit nicht bloß auf seinen Leib, (wie Apollinaris
rte,) sondern auf seine menschliche Seele und Leib; und zwar
uptsächlich durch die menschliche Seele auch auf den menschlichen
ib. Also kommt es hier eigentlich und vornehmlich auf die Ver-
igung und Einwirkung eines Geistes in den andern an.
lein hier fehlt es uns an deutlichen Begriffen und Kenntnissen,
wir nicht einmal wissen, wie der menschliche Geist auf den
rper wirke und sich damit vereinige; und hier sehen wir zugleich

den

des Gebrauchs aller dieser Eigenschaften als Mensch bloß begeben habe, (wie viele Theologen annehmen); so vergötterte man dadurch in der That die menschliche Natur Christi. S. §. 92. III, 2. Anders lehren die biblischen Stellen, wo vom Wachsthum seiner Erkenntniß, (Luc. 2, 52.,) von seinem Nichtwissen, (Marc. 13, 32. u. s. w. die Rede ist, klar das Gegentheil. Denn man kann sie doch nicht so erklären, (wie wirklich einige gethan haben): er habe sich gestellt, als wisse er es nicht, (Augustinus sagt: simulabat se nescire); als nähme er zu an Weisheit; u. s. w. Kurz, bey solchen Hypothesen bekennt man zwar seine wahre Menschheit mit dem Munde, in der That aber hebt man sie auf, und läßt Christo nur die Hülle eines Menschenkörpers und den äußern Schein der Menschheit übrig.

B. Vielmehr muß die Verbindung beider Naturen besonders in folgende zwey Stücke gesetzt werden: a) in eine genaue und beständige Vereinigung der Gottheit Christi mit seiner Menschheit, vom ersten Entstehen der Menschheit an; b) in eine Mitwirkung beider Naturen beym Handeln, wo es erforderlich und nöthig war, und so weit es das Wesen und die Eigenschaften einer jeden verstatteten. Die Lehre der heiligen Schrift ist: „Die Majestät, (δοξα,) die Christus nach seiner höhern Natur beym Vater von Ewigkeit hatte, (προ καταβολης κοσμου,) wurde seiner menschlichen Natur mitgetheilt und eigen, (als er Mensch ward,) so weit seine menschliche Natur dieser Majestät empfänglich war, und diese Majestät zeigte sich auch, wenn und wo es nöthig war, auf Erden." Joh. 17, 5. 22. 24. C. 14. vergl. Phil. 2, 9. — 11. Um sich die Sache wenigstens einigermaßen deutlich zu machen, (so weit es die große Beschränktheit unserer Begriffe erlaubt,) merke man Folgendes:

(1.) Die Wirkungen Gottes zeigen sich nicht immer gleich deutlich bey den Geschöpfen; sein Einfluß äußert sich zu einer Zeit und unter gewissen Umständen merklicher und sichtbarer, als zu andern. Gleichwohl wird dadurch im Wesen Gottes nichts verändert, bey allen Veränderungen der Dinge außer ihm. Er ist auch mit der ganzen Natur zu aller Zeit und unter jeden Umständen gleich nahe verbunden und vereinigt, von ihrem ersten Entstehen an. Auf ähnliche Art muß man sich das Verhältniß der göttlichen Natur zur menschlichen in Christo denken. Im Stande der Niedrigkeit unterstützte Christi Gottheit seine Menschheit, wenn und wo es nöthig war, sonderlich in so fern es die Messianischen Verrichtungen erforderten; theilte ihr aber keinesweges solche Eigenschaften mit, deren die Menschheit, vorzüglich in ihrer irdischen Lage und Stande, nicht empfänglich oder bedürftig war; litt auch in sich selbst keine Veränderung durch die irdischen Schicksale Jesu, sein Leiden, seinen Tod

u. s. w.

. w. Im Stande der Erhöhung aber ist der ganze Wir-
zskreis Jesu unendlich vergrößert und erweitert. Hier können
die Einflüsse und Wirkungen seiner Gottheit viel deutlicher offen-
n; er ist hier ihrer Einwirkung und Unterstützung bey Regierung
Welt und Kirche, seitdem er im Himmel ist, auf eine ganz an-
Weise und weit mehr fähig und empfänglich, als in seinem
rigen Erdenleben, Joh. 17, 5. 22. 24. Es hätte auch Christus
Mensch nicht zu einer solchen Stufe der Würde und Majestät
ben werden können, daß er Herrschergewalt über alles bekommen
e, (über die ganze Körper- und Geisterwelt,) wenn nicht seine
ur mit dem Herrn des Weltalls dergestalt verbunden wäre, daß
nermeßlichen Vollkommenheiten desselben auch zugleich Vollkom-
heiten seiner Natur wären. Aus diesem Gesichtspunkte sieht es
eilige Schrift immer an, als Joh. 1. C. 17. Phil. 2, 9. f.
. 1. Ephes. 1, 20. f.

(2.) Die Art und Weise, wie die Gottheit Christi mit
r Menschheit vereinigt ist, wird von denen, die dabey recht
chtig verfahren wollen, mehr negativ als positiv bestimmt.
§. 102. Doch suchen viele sie durch praesentiam arctiorem
eculiarem praesentiae gradum zu erklären, und erinnern da-
daß es von keiner praesentia locali oder approximatione zu
ehen sey. Schon seit dem fünften Jahrhundert erläuterte man
ufig mit der Vereinigung zwischen Leib und Seele und nahm
er die Ideen und den Ausdruck. Die menschliche Natur Christi
nstrument und Werkzeug der göttlichen, wie der Leib das Werk-
der menschlichen Seele sey, mit welchem und durch welches sie
le und auf die Dinge außer ihr wirke. Ohne Mitwirkung der
e könne der Leib nicht handeln; an allem, was den Leib angehe,
ie die Seele nähern Antheil, und umgekehrt: und doch werde
rch in dem Wesen keines von beiden Theilen etwas verändert.
Erneſti's Progr. Dignitas et veritas incarnationis, Opusc.
l. p. 595. sq.] Dies erläutert allerdings etwas in der Sache;
ganz paßt die Vergleichung nicht, man muß sie daher nicht zu
ausdehnen. Denn bey der Vereinigung zwischen Leib und Seele
nt es auf das Verhältniß und die Wirkungen eines Geistes
nem Körper an. Bey Christo als Menschen aber wirkt
Gottheit nicht bloß auf seinen Leib, (wie Apollinaris
e,) sondern auf seine menschliche Seele und Leib; und zwar
tsächlich durch die menschliche Seele auch auf den menschlichen
Also kommt es hier eigentlich und vornehmlich auf die Ver-
ung und Einwirkung eines Geistes in den andern an.
n hier fehlt es uns an deutlichen Begriffen und Kenntnissen,
ir nicht einmal wissen, wie der menschliche Geist auf den
er wirke und sich damit vereinige; und hier sehen wir zugleich
den

den Grund klar vor uns liegen, warum diese Sache uns (in u
gegenwärtigen Zustande) so dunkel ist und warum wir den
dus so wenig erklären können. Wenn wir von der Ge
wart eines Geistes hören, so können wir dabey nicht wo
etwas anderes bestimmt denken, als daß der Geist durch
Denken uns gegenwärtig sey und auf uns wirke, wenn
anders alles Materielle davon entfernen wollen. So sind wir
Abwesenden im Geiste gegenwärtig, wenn wir an ihn d
Alles übrige ist uns dunkel in diesem Verhältnisse. S. üb
Allgegenwart Gottes §. 23. 1. Nach diesen Bemerkungen
man sich den Begriff davon im Allgemeinen machen, daß
Gottheit, als Gottheit, zwar überall gegenwärtig sey, d. i. in
wirke; daß sie aber doch der Menschheit Jesu auf eine ganz
liche Art gegenwärtig sey, (wie sonst keinem Menschen oder
Geschöpfe überhaupt,) d. h. daß sie in dieselbe und mit der
wirke, so weit sie dieser Einwirkung fähig ist; dergestalt, daß
mit Jesu Menschheit vereinigte Gottheit als Eine Person be
tet werden muß. Auf ähnliche Art stellt es Origenes (περ
l. 2.) vor. Nämlich diese Verbindung oder Vereinigung der M
heit Jesu Christi mit Gott ist nicht, wie bey andern Geistern,
denen Gott auch verbunden ist,) beschränkt oder tempo
(Joh. 5, 26.). Daher gebraucht auch eben die heilige Schrift
eigne Ausdrücke davon, die sie sonst von keiner Vereinigung
mit Geschöpfen gebraucht, anzuzeigen, daß hier etwas eigen
liches sey, was bey andern nicht statt finde.

(3.) Auf diese Art kann man zwar bey Vereinigung
Naturen sehr wohl etwas denken, aber es reicht bey weiten
hin, die Sache uns ganz deutlich zu machen, und die Art und
befriedigend zu erklären. Richtig urtheilt hierüber Morus, (
§. 10.). Daher nennen es die Theologen mysterium inca
nis, und die bescheidenern Kirchenväter wollen über den
(το πως) nichts weiter bestimmen, als was die heilige
davon lehrt. Aus dem neuen Testamente läßt sich aber,
dem bisher Bemerkten, nichts sicheres schließen. Es ist au
der Beschränktheit der menschlichen Begriffe überhaupt, nicht
lich, daß selbst den Aposteln und ersten Christen die Sache
klärer gewesen sey, als sie uns ist. Aber sie maßten sich au
an, übersinnliche Dinge, die außer der Sphäre des mens
Erkennens und Wissens liegen, erklären zu wollen, oder sie
zu bezweifeln, oder zu läugnen, weil sie nicht erklärt
konnten. 1 Cor. 2. 3. Dies alles geschah erst von der Zeit
die Orakelsprüche einer willkührlichen Metaphysik geltend
zuerst der Platoniker, dann der Aristoteliker, und in neue
anderer philosophischen Schulen. Hier maßte man sich a

onſtriren zu wollen; und daraus folgte natürlich, daß man
s glauben wollte, was man nicht demonſtriren konnte, und
führte dann geradesweges zum Skepticismus. Die Einigung
rs Geiſtes mit unſerm Körper zu einer Perſon iſt der Philoſo-
eben ſo unerklärbar: ja, wenn wir bloß Geiſt wären, und da-
nicht aus der Erfahrung wüßten, daß ein Geiſt, der ganz der
ıliſchen und überſinnlichen Welt angehört und unſterblich iſt,
einem thieriſchen Leibe, der Staub und Erde iſt, wirklich zu
n Ich vereinigt wäre; ſo würden wir dies höchſt unwahrſchein-
ja widerſprechend finden, und die Metaphyſiker würden ſich
: nicht erkühnen, die Unmöglichkeit aus Vernunftgründen a priori
demonſtriren. Und was thun wir, wenn wir uns heraus-
ben, hier die Unmöglichkeit darthun zu wollen?

Anm. Einige ſind auch auf den Gedanken gekommen, ob ſich nicht
= Vergleichung der Religionsmeinungen anderer Nationen manches in
e Ideen ſelbſt erläutern ließe? Denn bey mehrern Völkern findet
= nicht nur Verehrung menſchlicher und auf Erden erſchienener Gott-
ten, ſondern auch Glauben an Menſchwerdungen und Verkör-
rungen gewiſſer Gottheiten, ſonderlich bey denen, die an Seelen-
-nderung glaubten, oder die Verehrung ihrer Religionsſtifter über-
eben, als Indier, Mongolen, Tartarn, Druſen, Perſer. Aber bey
ıen findet man die roheſten und gröbſten Vorſtellungen, und den gröb-
n Anthropomorphismus, von dem Chriſtus ſo weit entfernt iſt, und der
ch bey den erſten Chriſten und überhaupt in jenem Zeitalter gar
cht ſtatt hat. Was ſie ſich deutlich in der Sache dachten, das dachten
: ſich augenſcheinlich auf eine feinere und gottanſtändigere Art, als jene;
uch die Idee der Griechen vom beſtändig begleitenden und einwohnenden
Dämon oder Genius iſt von der ihrigen ganz verſchieden.

(4.) Da nun aber ſo viel Dunkles und Unerklärliches in
Sache iſt, ſo muß man über alle und jede feine Beſtimmungen
dieſer Lehre keine allgemeine Lehrformel vorſchreiben, außer
n, was deutlich in der heiligen Schrift gegründet iſt, noch die,
lche ſich ſolchen menſchlichen Formeln nicht unterwerfen wollen,
:dammen, wie im fünften Jahrhundert von Cyrill und Leo
m Großen geſchah. Es kann dieſe oder jene Vorſtellung
von uns ſehr wichtig ſeyn, zu unſerer Beruhigung und Ueber-
gung viel beytragen, aber darum müſſen wir ſie nicht allen
dern Chriſten aufdringen, oder dieſe andern für weniger fromm
) Chriſto ergeben halten, weil ſie mit unſerer Lehrform und
ſerm Ausdruck hier nicht in allen Punkten übereinſtimmen. In
: That liegt die Sache gar zu ſehr außer und über unſerer
Sphäre. Die Meinungen über den modus und die Lehrformen
rden alſo immer getheilt und verſchieden bleiben, und ſelbſt
ter den Gelehrten werden die Hypotheſen darüber, nach den
rſchiedenen philoſophiſchen Syſtemen und Vorſtellungsarten, die
rade im Umlauf ſind, immer verſchieden modificirt werden. In
r erſten Zeit war nichts darüber beſtimmt, man hielt ſich bloß

an

an die einfache Bibellehre; doch stellte man vom zweyten ...dert hundert an den Gelehrten unter den Christen frey, nach ... Weise darüber zu philosophiren. So blieb es bis gegen das ... des vierten Jahrhunderts. Die Symbole aber setzten bloß ... Jesum esse Dei filium e Maria natum. Auch während ... heftigen Streitigkeiten seit dem fünften Jahrhundert urth... viele Billigdenkende eben so, wie wir oben gethan haben. ... und treffend sagt Melanchthon in den Locis theologicis: ... belohne die Mühe nicht, viel mühsamen Fleiß auf die feine ... wickelung der Sache zu wenden. Denn Christum erkennen, ... das Heil erkennen, das wir ihm zu danken haben, nicht, ... Naturen und die Art der Menschwerdung ergrübeln wo... „Christum — oportet alio quodam modo cognoscamus, q... exhibent scholastici.“ Gelehrten ist indessen die historische ... niß hievon nützlich und nöthig. Aber in den Volks- und Ju... unterricht gehören alle subtile Untersuchungen und Bestimm... der Sache nicht. Von Melanchthon's weisem Urtheil wich ... noch in eben demselben sechzehnten Jahrhundert in der luther... Kirche sehr ab, man schrieb in der Concordienformel bestimmte ... tropen vor, und legte ihnen die größte Erheblichkeit bey. §. 102.

(5.) Das, was die heilige Schrift davon lehrt, hat a) ... lich den Zweck, zu zeigen, daß durch diese erhabene Würde der ... son Christi alles, was Er gelehrt, gethan und gelitten hat, ... sehr hohen Werth für uns bekommen habe, und daß wir desw... verbunden wären, dies alles nach seiner Vorschrift zu glauben ... anzuwenden zu unserm Besten, daß seine Lehren Gottes Lehren, ... Werke Gottes Werke, seine Leitung, sein Beystand Gottes B... stand sey. Wie dies von Religionslehrern recht praktisch ausgef... werden müsse, dazu giebt Morus eine schöne Anleitung, (§. ... et 13. p. 159. sq.). b) Aber es ist hier noch ein Hauptumst... auf den uns die heilige Schrift oft aufmerksam macht, und wod... die Erheblichkeit dieser Lehre in praktischer Hinsicht noch mehr ... Licht gesetzt wird. Es ist nämlich fast allgemeines Bedürfniß ... Menschen, einen menschlichen Gott zu haben. Es ist schw... Gott, den Unermeßlichen, den Unsichtbaren, den Unerreichbaren, ... ihn uns die Metaphysik kennen lehrt,) zu lieben und ihm herzlich ... vertrauen. Aber Jesus Christus, (der Mensch gewordene Logos,) ... nicht bloß der unermeßliche, der unsichtbare, der unerreichb... Gott; er ist wahrer Mensch unsers Geschlechts, wir seine Brüd... darum ist es leichter, ihn zu lieben, ihm herzlich zu vertrau... zumal, da er auch als Mensch sich so hoch um uns Menschen v... dient gemacht hat, für uns gelitten hat und gestorben ist. ... unsere Liebe zu ihm, unsere Anhänglichkeit an ihn gründet s... hauptsächlich darauf, daß er Mensch ist, und zwar ein mit ...

einigter Mensch, wie sonst keiner. S. 1 Tim. 2, 5. Hebr. 2, 18. C. 4, 15. (Joh. 14, 1.) Joh. 5, 27.

(6.) Es hat auch nicht an Theologen gefehlt, die behauptet , daß zur Wiederherstellung des Menschengeschlechts die Da- enkunft einer göttlichen Person durch die Menschwerdung so wendig gewesen sey, daß die Menschen auf gar keine andere hätten können gerettet werden. Viele haben dies so weit ben, daß es scheint, als wollten sie der göttlichen Freyheit nken setzen, und das, was freye Wohlthat ist, durch Demon- n von ihm erzwingen. S. §. 88. am Ende. Es war genug, chicklichkeit dieses Mittels ins Licht zu setzen, (nicht die ab- Nothwendigkeit): daß dieser Plan Gottes weise und den Be- ssen der Menschen vollkommen angemessen sey, und daß ihn arum gewählt habe. Die Bibel geht besonders immer davon aß sie die Sache als den größten Beweis der ganz freyen und ienten Liebe Gottes vorstellt, Joh. 3, 16. Wie contrastirt t die Bemühung, dies a priori demonstriren zu wollen! Athanasius urtheilt darüber eben so; und Augustin die, welche es metaphysisch demonstriren wollen, Gott habe enschen nicht anders retten können, stultos. Aber jene Demonstrationssucht findet man schon bey den Kirchenvätern. ullian sagt: „Gott mußte Mensch werden, um Gott n Menschen, und die Menschen mit Gott zu verbinden“. Anselmus aus dem elften Jahrhundert beweiset es so in der rt: Cur Deus homo? „Ohne Genugthuung konnten die chen nicht selig werden. Diese Gott zu leisten, war Pflicht der chen, aber sie war zu schwer für sie. Niemand als Gott hätte sie leisten können. Aber dem mußte sie geleistet wer- als dem Richter der Menschen. Darum mußte der Sohn Got- Mensch werden, um sie Gott als Gottmensch zu leisten.“ . 114. 2. Auch in neuern Zeiten haben einige Theologen, ehmlich aus der Wolfischen Schule,) sich angemaßt, demon- n zu wollen, daß dies das einzige und absolut nothwendige el gewesen sey, den Menschen zu helfen. Für das Volk und ugend gehören vollends die Demonstrationen nicht. Christus seinen Lehrjüngern auf, nicht die Wahrheit philosophisch zu nstriren, (s. 1 Cor. 1. — 3.), sondern zu zeugen, sie aus r Ueberzeugung und Erfahrung simpel und einfach, aber mit nahme des Herzens vorzutragen und den Erfolg dann Gott ruhig erlassen. Dies war gewiß sehr weise; und wir müssen dabey n. Bey dem steten Wechsel der philosophischen Meinungen Schulen entsteht sonst auch der sichtbare Nachtheil, daß die mit e der Schulphilosophie demonstrirte Wahrheit selbst verdächtig gar verworfen wird, sobald diese Schule nicht mehr gilt.

§. 102.

§. 102.

Historische Bemerkungen zur Erläuterung des En und der allmähligen Ausbildung des kirchlichen Lehr von der Person und den beiden Naturen Christi, zum achten Jahrhundert.

I. Ueber die ältesten Vorstellungen, vom zweyten bis Jahrhundert, von Christi Person und Naturen. Auf mehre chenversammlungen der Katholischen wurde seit dem dritten hundert mancherley über Christi göttliche und mens Natur festgesetzt, als gegen diejenigen, a) welche Christo de ren Menschenkörper absprachen, (Docetae); b) die ihn ent für nichts weiter als einen bloßen Menschen erkennen (Photiniani), oder die zwar seine höhere Natur einräumten seine wesentliche Gottheit und die Gleichheit mit dem Vater ten, (Ariani); und von da an nahm man auch allerley dahi lende Sätze und Bestimmungen in die öffentlichen Symb Aber über die Vereinigung beider Naturen hatte zum fünften Jahrhundert so wenig Bestimmtes festgesetzt, verschiedene Vorstellungsarten und Ausdrücke davon unter tholischen neben einander herrschten. Die meisten schwierigen in dieser Lehre, (worüber nach dem vierten Jahrhundert so vi entstand,) scheinen für die ältern Christen, die noch keine S taphysik anwendeten, gar nicht so schwierig gewesen zu se gerade so finden wir es auch noch jetzt bey allen Ungelehr keine Schulmetaphysik im Kopfe haben, die ihnen gleichsam d wäre, wonach sie alles zuschnitten und formeten. Daher ma kein christlicher Lehrer aus den beiden ersten Jahrhunderten zur Aufhellung der Dunkelheiten dabey; auch die Häretik Zeit gingen dabey noch meist ohne Anstoß vorüber. Ueber und Weise, wie Gott Mensch wurde, dachte man sich da wöhnlich nichts weiter ganz deutlich, als nur dies, daß G die göttliche Natur Christi in einem wahren Menschen sichtbar ward und wahres menschliches Fleisch annahm. ließen es die ältesten Symbole und Kirchenväter bloß bey d druck: ἐνσαρκωσις, bewenden, ohne nähere Erklärung: πι υἱον θεου σαρκωθεντα. So Justinus der Märtyrer, Ir Tertullian, (adv. Prax. cap. 2.), und selbst Origene ἀρχων). Frühere Religionsbegriffe, von denen man zu d lichen übergegangen war, scheinen mit dazu gewirkt zu ha man sich leichter dabey beruhigte. An die Idee vom Sich den der Gottheit in Menschenkörpern waren viele Chri Jugend auf schon aus den Zeiten des Heidenthums gewöh

sie gleich nachher als Christen jene Erzählungen für irrig,
: ihnen doch die Idee selbst dadurch denkbar und geläufig ge-
ı, sie hatten daran eine gewisse Analogie. Aber eben daher
ı sich auch viele die Menschwerdung als eine Erniedrigung
rtheit, §. 93. Auch aus den alten israelitischen Religions-
ı waren Erscheinungen der Engel und Gottes in Menschen-
ı bekannt, (schon in den Büchern Mosis); also hatten die Ju-
: isten gleichfalls eine gewisse Analogie, die ihnen die Vor-
der Sache erleichterte. Eifrig behauptete man also gegen
:eten die Wirklichkeit des Menschenkörpers Christi. Aber vor
ıde des zweyten Jahrhunderts dachte noch keine der streiten-
rteyen daran, daß man auch besonders zeigen müsse, Christus
ıgleich eine wahre menschliche Seele. Zwar läugneten
Daseyn nicht; aber sie fühlten damals noch kein Bedürfniß,
istenz besonders zu erweisen. Auch war überhaupt diesem
:r die Realdistinction zwischen Leib und Seele noch lange
o geläufig in der Anwendung. Erst Origenes, seit dem
Jahrhundert, machte (aus andern Gründen) die Lehre von
Menschenseele in seiner Theologie sehr wichtig und zog sie erst
ıns Licht. Nun stand nach der Mitte des vierten Jahrhun-
Apollinaris auf und läugnete das Daseyn der Men-
ele Christi, wenigstens der höhern Kraft derselben bey
), §. 93. II. Seitdem nahm die Untersuchung einen andern
, wozu schon in demselben Jahrhundert durch die Arianischen
igkeiten der erste Grund gelegt war. Man suchte alles be-
er und deutlicher zu machen, und glaubte, (da man sich nun
mehr an Schulmetaphysik gewöhnte,) daß die alte Simpli-
icht mehr zureiche.

II. Schon im vierten Jahrhundert lassen sich deutlich bey den
ıvätern zwey Lehrformen über die Person und die Naturen
unterscheiden; und zu beiden wurde der Grund bey den Aria-
und Apollinaristischen Streitigkeiten gelegt.

ı) Einige, als die syrischen und andere orientalische
n, unterschieden immer beide Naturen auf das genaueste von
er, und sie gebrauchten in ihren Vorträgen solche Ausdrücke,
ı Unterschied der göttlichen und menschlichen sehr bestimmt und
bezeichneten, und jeder Natur das zueigneten, was ihr eigen-
ch ist. Dies hatten schon einige ältere Lehrer gethan, Tertul-
(adv. Prax. 27.), öfter auch Origenes, und mehrere frühere
ıversammlungen. Nun aber, da die Apollinaristischen Strei-
n, nach der Mitte des vierten Jahrhunderts, angingen, war
ier in Syrien und andern orientalischen Provinzen von Seiten
thodoxen ausnehmend genau, und wollte sonderlich der Mensch-

heit

heit Chriſti das ihr Eigenthümliche nicht rauben laſſen. (Vo… der Neſtorianer.)

2) Andere beobachteten dieſe Genauigkeit nicht, und gebra… oft ſolche Redensarten, die eine gänzliche Vermiſchung der N… und eine Vergötterung der menſchlichen anzuzeigen ſchienen. … zu gaben die Arianiſchen Streitigkeiten Anlaß. Denn um… ſtum, im Widerſpruch gegen die Arianer, recht hoch zu heben, … nen ſie beynahe ganz zu vergeſſen, daß er auch wahrer Menſ… Dies geſchah beſonders in Aegypten und im Occident. … wurde nun dann gegen Ende des vierten und im Anfange des … Jahrhunderts immer weiter getrieben. Die Andersdenkenden … der Meinung, daß durch dergleichen Terminologien der Ap… narismus begünſtigt werde. Denn die Apollinariſten … häufig die Ausdrücke im Munde: Gott iſt Menſch, iſt … ren, hat gelitten, iſt geſtorben, u. ſ. f.; Maria iſt Got… gebärerin, u. ſ. w. Aber hierin hatten auch dieſe mehrere … Kirchenväter für ſich, welche ähnlich geredet hatten. Selbſt … naſius hatte eine Vergötterung des Leibes Chriſti na… Auferſtehung behauptet. Euſebius von Cäſarea, Grego… Nyſſa u. a. hatten geſagt, die menſchliche Natur Chriſti ſ… der göttlichen verſchlungen worden, u. dergl.; bisweilen … ſelbſt Origenes ähnliche Ausdrücke gebraucht. (Vorläufer … Monophyſiten.) In der Hauptſache aber waren beide … teyen einiger, als ſie es glaubten und ihren verſchiedenen Te… nologien nach zu ſeyn ſchienen. Nun war alles zum Stre… bereitet und gerüſtet, der endlich im fünften Jahrhundert ausbr…

III. Neſtorius Theorie und Streit darüber, vom fü… Jahrhundert an. Neſtorius, Patriarch zu Conſtantinopel, … Syrien geboren und unterrichtet, wollte nach Art der Syrer … Gottheit Chriſti von der Menſchheit in den Ausdrücken darüber … genau und ſcharf unterſchieden wiſſen. In Conſtantinopel war … bis dahin nicht geſchehen. Sonderlich gebrauchte man da, ſeit … Arianiſchen Streitigkeiten, häufig den Ausdruck: θεοτοκος, von … Maria, den auch die Apollinariſten in Syrien ſo gern gebrauch… Den Neſtorius befremdete dies, als er im Jahr 428 Patri… zu Conſtantinopel wurde. Er mißbilligte das Wort, weil man … ſagen könne: Gott werde geboren und ſterbe; man ſollte … στοτοκος ſagen. Damit fing ſich der Streit an. Seine … war, (wie aus den Homilien deſſelben erhellt): Chriſtus hat … ὑποστασεις, eine göttliche und menſchliche, (ὑποστασις aber war … ihm natura, φυσις, wie es mehrere Alte gebrauchten, ſelbſt Ter… tullian ſubſtantia,) aber nur Ein προσωπον μοναδ… Eine Perſon. Beide Naturen ſtehen in der genaueſten V… bindung, (συναφεια,) die er hauptſächlich in Uebereinſtimm…

Willens und der Handlungen setzte, aber ohne alle Vermi-
ung und Verwandlung derselben, so daß jede Natur ihre
thümlichen Eigenschaften unverändert behalte, so wie es bey
Menschen sey, der auch aus zwey ὑποστασεσι bestehe, Leib und
le. Alle Eigenschaften und Handlungen kämen zwar einer Per-
(προσωπῳ) zu, aber nicht beiden Naturen zugleich; die nie-
gern der menschlichen, die erhabenern der göttlichen. Man
also sehr unbequem und unbiblisch: Deus natus, mortuus est,
er Dei, θεος ἐνσαρκος. Richtiger prädicire man dies von
ist o, (Name der Person). Hierüber griff man den Nestorius
egypten zuerst öffentlich an, und Cyrillus (der Patriarch) von
ndrien war der Hauptgegner, der seinen Lehrtropus gegen
ertheidigte, und ihm Schuld gab, er theile Christum in zwey
onen, weil man in Alexandrien das φυσις nannte, was bey
orius ὑποστασις hieß, und ὑποστασις, was Nestorius
οπον nannte. Sie gingen also mehr in Wörtern, als in der
e selbst von einander ab. Endlich wurden die Anhänger des
orius auf der Kirchenversammlung zu Ephesus, 431, als
verdammt, und die ganze Partey trennte sich von der katho-
n Kirche, und dauert noch jetzt im Orient fort.

IV. Eutyches Theorie und Streit darüber, vom fünften
Hundert. Eutyches, Abt und Presbyter in einem Kloster
Konstantinopel, war einer der eifrigsten Bestreiter des Nesto-
s, und behauptete, um dessen Sätze desto kräftiger zu widerle-
seit 448: in Christo sey nur eine Natur, (μια φυσις,) nach-
seine Gottheit und Menschheit vereinigt worden wären; diese
te er φυσις σεσαρκωμενη, die Mensch gewordene Natur.
diese Art, meinte er, würde die genaueste Vereinigung beider
turen recht deutlich bezeichnet, die, nach seiner Meinung,
storius zu sehr trennete, so daß zwey Personen aus Christo ge-
ht würden. Im Grunde wollte auch er nichts mehr und nichts
iger sagen, als: daß nur Ein Christus sey; und die ganze
ydeutigkeit lag in dem von ihm gebrauchten φυσις, welches bey
so viel als Person hieß, wie es auch selbst Athanasius,
vierten Jahrhundert, und Ephraem der Syrer gebraucht
en. Im Grunde war es also wieder ein bloßer Wortstreit. Er
ef sich auf mehrere ältere Lehrer, sonderlich ägyptische, welche
liche Redensarten gebraucht hatten, die den Unterschied beider
turen aufzuheben schienen, als Athanasius, Cyrill von
xandrien, u. a.; und darin hatte er Recht. S. II. 2. Man kann
er mit Grunde einen Eutychianismus vor Eutyches behaup-
, worüber Salig eine Abhandlung schrieb, Wolfenbüttel 1724.
Hieraus entstand eine neue unglückliche Trennung in der Kirche.
Patriarch zu Constantinopel verband sich mit Papst Leo dem

Gro-

Großen gegen Eutyches, und man beschuldigte ihn, er em den Irrthum der Apollinaristen und läugne Christi wahre M heit. Er protestirte dagegen; man wollte aber keinen andern seiner Worte als möglich zulassen, und er war zu eigensinnig, Terminologie zu ändern. Die Lehre wurde auf der Kirchenver lung zu Chalcedon, 451, als ketzerisch verdammt. Es en daraus die Partey der Monophysiten, die auch noch im Orient dauert. Einige dieser Monophysiten sannen nun recht paradox klingende Sätze und Redensarten, um ihren Unterschi den Katholischen und Nestorianern recht bemerklich zu machen; einer aus der Dreyeinigkeit habe gelitten und sey gekreuzigt; Gottheit Christi habe seine Menschheit so durchdrungen, daß Leib unverweslich (ἀφθαρτον) geworden sey, — was Andre läugnet haben, weil es die Doceten begünstige. Es lehrten auch einige, selbst unter den Monophysiten, die göttliche Natur zwar alles gewußt, nicht aber die mit ihr verbundene mensch (Marc. 13, 32.); die nannte man Agnoëten.

V. Die Theorie und Partey der Monotheleten ent im siebenten Jahrhundert aus dem Bestreben einiger, (sonderlich nophysitisch gesinnten,) Lehrer, die Nestorianer und Monoph mit der katholischen Kirche zu vereinigen. Sie beredeten den K Heraklius, im Jahr 630, festzusetzen: daß in Christo nach einigung beider Naturen nur Ein Wille sey und Eine W kung des Willens. Dies würden alle Parteyen einräumen sich dann vereinigen. Anfangs waren viele geneigt, dies anzune selbst die Patriarchen zu Constantinopel und Rom. Aber es wu Kirchenversammlungen darüber gehalten, und die Katholischen g ten endlich, es solle dadurch Eutyches Lehre, nur unter an Gestalt, eingeführt werden. Die Katholischen behaupteten daher doppelten Willen in Christo: die göttliche Natur hätte ihren len für sich, und auch die menschliche Natur; jedoch wären beiden Willen sich nicht entgegen, sondern immer einstimmig. andere Partey behauptete nur einen Willen, weil nämlich menschliche Wille Christi nicht für sich allein wirke, sondern göttlichen unterworfen sey und von ihm regiert werde. Beide ten Recht und verstanden sich nur nicht. Die letztere Partey ward überstimmt, und auf der dritten Kirchenversammlung zu stantinopel, 680, als ketzerisch verdammt; und so entstand die Sekte der Monotheleten im Orient.

Anm. Auch über das Verhältniß Christi gegen den Vater Vereinigung der beiden Naturen, entstand Streit. Schon die alten chenväter hatten gewöhnlich den Ausdruck Sohn Gottes imm Namen der göttlichen Natur Christi, (nicht als Namen der und des Amts,) gebraucht. Gleichwohl fanden sie Stellen, wo er o auch mit auf die menschliche Natur geht, z. B. Luc. 1, 35. Um

r zu helfen, ohne ihre Behauptung aufgeben zu dürfen, sagten sie: risus als Gott sey der natürliche Sohn Gottes, (im eigentlichen nne, er sey von Ewigkeit her vom Vater gezeugt, oder habe die Gott t von Ewigkeit her mitgetheilt bekommen, Ps. 2.); aber als Mensch er es der Adoption nach, (ein adoptirter Sohn,) d. h. als Mensch er erst von seiner Empfängniß an durch Mittheilung der göttlichen genschaften zu dieser Würde erhoben worden. Eine Ketzerey ist nicht ein. Aber da auch mehrere Nestorianer diese Ausdrücke und Vorstellungen von der Adoption gebraucht hatten, so verließen die Katholiken sie nach und nach. In Spanien indeß wurde im achten Jahrhundert, u. folg., diese Lehre von Felix, Bischof zu Urgel, (Urgellitanus,) wieerneuert, und mehrere im Occident gaben ihm Beyfall. Man sah aber als Erneuerung des Nestorianismus an, hielt in Italien und utschland Kirchenversammlungen, und verdammte die Meinung der Adoptianer als Ketzerey. [S. von diesen sämmtlichen Streitigkeiten lch's Ketzergeschichte.] Morus macht zu §. 10. p. 138. die wahre merkung, diese unglücklichen Streitigkeiten müßten jedem friedliebenden Esen zur Warnung dienen, daß er sich nicht herausnehme, in Dingen, deren Art und Weise die heilige Schrift nichts bestimmt habe, etwas mmen und festsetzen zu wollen. S. §. 101.

§. 103.

rtsetzung dieser historischen Bemerkungen, nebst einer Erläuterung der alten kirchlichen Terminologie in dieser Lehre.

I. Die kirchliche Terminologie ist nach und nach entstan und theils älter als jene Streitigkeiten vom fünften Jahrhun an, theils während derselben, theils durch dieselben entstanden. alte Ausdrücke wurden auch seit der Zeit anders erklärt bestimmt. Durch die Unbestimmtheit der Ausdrücke und ihren hiedenen Gebrauch wurden eben jene Streitigkeiten hauptsächveranlaßt. Man hätte von Erklärung der Wörter ausgehen en.

1) Einige alte allgemeine Ausdrücke von der Person Christi den Verhältnissen und Wirkungen seiner Gottheit und Mensch

a) Das gegenseitige Verhältniß der verbundenen Gottheit und ıschheit in Christo pflegten die alten Kirchenväter οἰκονομία ennen, welches Einrichtung, Anstalt, Anordnung bet; auch die Art und Weise, wie etwas geschieht oder eingerich wird, wie es Polybius, auch Cicero (in den Briefen an us) hat, und Ephes. 1, 10. So hat schon Tertullian (adv. x. 2.) oeconomia und übersetzt es: dispensatio. b) Da neuen Testamente kein bestimmter einzelner Ausdruck vorkommt, die ganze Person der vereinigten Gottheit und Menschheit charistisch bezeichnete; so suchte man dergleichen Ausdruck, und kam ich auf θεανθρωπος s. θεανθρωπος, Gottmensch, da schon

Tertullian Deus et homo und Origenes θεος και ἀν
πος zu sagen pflegten. c) Das Vermögen der Gottheit und M
heit Christi, gemeinschaftlich zu handeln, nannte man d
γειαν θεανδρικην, vim s. operationem deovirilem, w
bey Pseudo-Dionysius Areopagita (Epist. 4.) zuerst
kommt. Daher nannten hernach die Theologen die einzelnen
lungen Christi, als Gottes und Menschen, oder seine Mittlerw
tungen, operationes deoviriles, auch: ἀποτελεσματα. (§. 1

2) Von den beiden in Christo zusammenverbundenen
jekten, (πραγματα, res, nennt es Cyrillus von Alexan
gebrauchte man anfangs verschiedene Ausdrücke. In der la
nischen Kirche war der älteste: substantia. Dies hat
Tertullian, z. B. adv. Prax. 27., (substantiae duae — d
et spiritus). Vorher begnügte man sich mit der einfachen
mel: Christum esse Deum et hominem verum. Noch im
ten Jahrhundert findet man in der lateinischen Kirche den Au
substantia so gebraucht, selbst Leo der Große, im fünften J
hundert, gebraucht ihn bisweilen noch davon. Man verstand dam
ens singulare oder individuum. Da dies Wort aber
die Existenz selbst, und das, was wirklich da ist, bezeichn
hielt man es für zweydeutig, und man fand nach und nach das
natura passender und bestimmter. Dies hat schon Am
sius. Aber durch Leo den Großen und seit der Kirch
sammlung zu Chalcedon, im fünften Jahrhundert, wurde d
unter den Katholischen das allgemeine und rechtgläubige Unte
dungswort davon. In der griechischen Kirche waren ch
mehrere Wörter davon zugleich üblich: a) ὑποστασις. D
ganz das lateinische substantia. Dies gebrauchte Nesto
davon und vor ihm mehrere, deren Orthodoxie niemand bezwe
Ferner b) φυσις. Dies gebrauchte man damals in Aegypten,
das gab zu dem Streit Anlaß, §. 102. Num. III. Auch
c) οὐσια von mehrern gebraucht. Φυσις aber wurde im fü
Jahrhundert durch Cyrill's und des römischen Bischofs Bem
das eigentliche als rechtgläubig geltende Wort davon.

3) Ausdrücke, die man von dem ganzen Christus, sofe
aus zwey Naturen besteht, gebrauchte. In der lateinischen
hatte man hier das Wort persona, das sehr bestimmt und de
war, und daher auch beybehalten ist. Wie es definirt wird, u.
s. §. 104. Aber in der griechischen Kirche waren sehr ver
dene Ausdrücke davon, die eben zu den größten Verwirrungen
laß gaben: a) προσωπον. Dies hatte in der That an sich
wenigste Zweydeutigkeit, und kam ganz genau mit dem lateini
persona überein, (ein suppositum intelligens, welches s
eigenthümlichen Bestand hat). Dies war in vielen Kirchen ch

gewöhnlichste, auch bey den Syrern, die Parsopa daraus
hten. Daher hatte es auch Nestorius, (προσωπον ἐν και
ὑποστασεις (Naturen) ἐν Χριστῳ). Dies war aber in
stantinopel, Aegypten und anderwärts ungewöhnlich. Da ge-
lichte man b) ὑποστασις davon, welches die wirkliche Existenz
: Sache, (ὑπαρξις,) das Existirende, und auch ein Individuum
den Griechen anzeigt. Es war also in der That ein weit zweck-
igeres Wort, das Cyrill von dem ganzen Christus, Nes-
ius aber von den einzelnen Naturen gebrauchte, §. 102. Num.
Cyrill und mit ihm der römische Bischof sagten: εἰς
φτος, μια ὑποστασις, δυο φυσεις ἐν Χριστῳ. Da nun
Partey die Oberhand behielt, so führte sie ὑποστασις als das
rscheidungswort der Orthodoxen ein, (doch gebrauchten sie bis-
len auch προσωπον noch,) vielleicht auch, weil sie es für bibli-
hielten, Hebr. 1, 2. χαρακτηρ ὑποστασεως, wo jedoch nicht
der Person die Rede ist, s. §. 100., und die Nestorianer behiel-
ihr προσωπον und Parsopa. c) Verschiedene Lehrer des
ten Jahrhunderts hatten auch φυσις von der Person Christi ge-
ucht, schon lange vor Eutyches. So Athanasius, (μια φυ-
in Christo, ohne daß man ihn verketzerte,) und Ephrem der
er. Weil nun Eutyches, im fünften Jahrhundert, wider den
storius die genaueste Vereinigung der Gottheit und Menschheit
auptete, so schien ihm dies, schon ehedem von katholischen Kir-
vätern gebrauchte Wort das schicklichste zu seyn, s. §. 102. IV.
ine Gegner aber nahmen es nicht in dem Sinne, wie er, und
chten Ketzerey daraus, s. daselbst.

4) Wörter, Vergleichungen und festgesetzte Bestimmungen, de-
man sich bediente, um die Art und Weise der Vereinigung beider
turen zu erklären: a) Die ältesten Wörter, die man von Ver-
igung der Naturen in den Schriften der Kirchenväter findet, füh-
allerdings auf die Idee einer Vermischung beider Naturen. Da-
gehört: συγκρασις, commixtio, und misceri. welches
rtullian (adv. Prax.) hat, so auch Cyprian, und noch im
rten und im fünften Jahrhundert Gregor von Nyssa und
hrem der Syrer. Sogar dem eifrigen Bestreiter des Euty-
s, Leo dem Großen, ist dies Wort einige Mal entfallen. Von
n der Art waren die häufig bey den griechischen Kirchenlehrern
dritten und vierten Jahrhunderts vorkommenden Wörter: μετα-
η, μεταποιησις, μεταμορφωσις, namentlich bey den ägyptischen
henlehrern. Verschiedene gebrauchten auch συναφεια, und
Wort wählte Nestorius. Aber eben darum wurde es von
en Gegnern seltener gebraucht, und die andern Wörter, die Ver-
schung anzeigten, als συγκρασις u. s. w., wurden wegen
tyches auf der Kirchenversammlung zu Chalcedon verworfen, und

ἕνωσις oder unio festgesetzt. b) Erklärungen der Art Weise dieser Vereinigung bey den Alten: aa) Durch Vergleich und Bilder. Sind zum Theil sehr sinnlich und zeugen von geläuterten Begriffen. Tertullian (adv. Prax. 27.): die Gö und Menschheit in Christo sey mixtura quaedam, ut electrum auro et argento; Origenes und Basilius der Große ein im Feuer glühendes Eisen, (Eisen, durch und durch vom durchdrungen); Ephrem der Syrer: wie eine zusammengese Arzeney; Origenes (an einem andern Orte) und Theodor Mopsvestia verglichen es mit der ehelichen Verbindung, (beide Fleisch, also mehr moralisch); Cyrill der Alexandriner Leo der Große führten besonders die Vergleichung mit der einigung zwischen Leib und Seele ein. bb) Seitdem die Streitig begannen, erfand man viele neue Terminologien, um sich von andern Parteyen zu unterscheiden und irrige unbiblische Vorstellu zu entfernen. Die Naturen wären nicht auf eine Zeit lang mit ander verbunden, sondern: ἀχωριστως, ἀδιαιρετως und ἀδιαλ Denn schon die Gnostiker lehrten, der Aeon Christus habe sich Zeit des Todes Jesu vom Menschen Jesu getrennt; und Mar lus: der Logos kehre einst wieder zu Gott zurück. Daher beja man dies so auf der chalcedonischen Kirchenversammlung. Ue gen Eutyches: die Vereinigung geschehe ἀσυγχυτως, (so daß der Vereinigung beider Naturen nicht etwas Drittes entstanden wie wenn man körperliche Dinge mischt,) jede Natur existire für im Wesen unverändert, ἀτρεπτως. Es sey, sagte man, ein stus, ἓν προσωπον, μια ὑποστασις θεανθρωπου. Die ἑνωσ οὐσιωδης, (nicht zum Schein, sondern wirklich); ὑποστατικη. (C rill,) so daß beide Naturen wesentlich vereinigt würden, aber das Wesen beider unverändert bliebe; ὑπερφυσικη, übernatürl u. s. f. Alles dies nahmen nun auch die Scholastiker des Mi landes vom elften und zwölften Jahrhundert an in ihre Syst auf, und die orthodoxen Griechen behielten es gleichfalls bey, bey, im Gegensatze gegen Monophysiten und Nestorianer und an Irrgläubige.

II. Die alten Subtilitäten in der Lehre von der Natur und son Christi wurden im sechzehnten Jahrhundert nach Luther's Melanchthon's Tode von vielen lutherischen Theologen nicht wiederholt, sondern noch mit vielen neuen vermehrt. Dies ge bey Gelegenheit der Streitigkeiten zwischen Luther's strengen hängern und den reformirten Theologen wegen der Abendmal lehre. Diese reformirte Lehre ward damals von vielen lutheri Theologen begünstigt. Die entgegenstehende Partey suchte also neue Bestimmungen in der Lehre von der Person Christi die fei Grenzlinien zwischen beiden Lehrformen zu ziehen, besonders

idreä, (Kanzler zu Tübingen,) und Mart. Chemnitz; und n gab ihnen durch die Concordienformel symbolisches Ansehen. Melanchthon's Locis theologicis ist von diesen Subtilitä- fast gar nichts. Hiebey muß man Folgendes wissen:

1) Luther hatte die wahre und substantielle Gegen- t des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl behauptet. Meh- seiner Schüler und eifrigen Anhänger trieben im sechzehnten rhundert die Sache viel weiter, als ihr Lehrer. Einige behaup- n, wo nicht mit den Worten, doch in der That, eine physische genwart des Leibes Christi. Dagegen zeigten die Reformirten, Beza, (ehedem auch Zwingli,) daß sich dies nicht denken e, indem der menschliche Körper Christi jetzt im Himmel sey, und wahrer menschlicher Körper doch nur zu Einer Zeit an Einem e, nicht an mehrern zugleich, gegenwärtig seyn könne.

2) Gegen diese Einwendungen behaupteten nun die Lutheraner weder die wirkliche beständige Allgegenwart des Leibes Christi, e Andreä zu thun scheint); oder doch, daß er allenthalben ique) gegenwärtig seyn könne, wenn und wo er wolle und es ig finde. Auf diese Art erklärten sich Luther, Chemnitz, lsemann, u. a. m. Ihre Gegner nannten sie deshalb Ubi- ias, und es war des Streitens viel über die Allgegenwart des s Christi.

3) Um nun diese Gegenwart des Leibes Christi begreiflicher zu den, nahm man die Lehre von der communicatione idiomatum rna et reali zu Hülfe. Chemnitz that hierin das meiste. Man davon aus, daß die menschliche Natur mit der göttlichen auf innigste vereinigt und gleichsam von der göttlichen durchdrungen und alle Eigenschaften der göttlichen mitgetheilt bekomme; man id dazu das genus communicationis idiomatum majesta- m, (§. 104.,) und stellte nun endlich das ganze feine Gewebe Subtilität und Terminologie in der Concordienformel auf.

4) Hieraus entstanden nun neue Uneinigkeiten und Spaltun- in der lutherischen Kirche, im sechzehnten und siebzehnten Jahr- ert. Denn viele, z. B. im Brandenburgischen, nahmen die ordienformel gar nicht an, oder mißbilligten und verwarfen ein- darin vorgetragene Lehren, z. B. die helmstädtischen Theo- . die Lehre von der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi. daher entstandene Streit brachte der lutherischen Kirche großen theil.

§. 104.

§. 104.

Kurze Darstellung der kirchlichen Lehrform von der P und den beiden Naturen Christi; nebst Erklärung der li lichen, noch jetzt üblichen Phraseologie in der Lehre communicatione idiomatum, und Beurtheilung derselben.

Aus §. 102. und 103. erhellt, wie die kirchlichen geh Bestimmungen und Terminologien allmählig entstanden und wa sind. Wir nehmen nur das Erheblichste davon mit, (und wa diesem allen klar in der heiligen Schrift gegründet ist, erhel §. 100. und 101.).

I. Vorstellung und Lehrtropus von der Person Christi u Vereinigung der beiden Naturen überhaupt. In Christo sind Naturen, die göttliche und menschliche. Der Sohn tes, (d. i. die göttliche Natur,) hat sich mit der menschlichen Christi so genau und innig vereinigt, daß aus diesen beid einigten Naturen Eine Person geworden ist. Person i der philosophischen Sprache eine vernünftige Substanz, sind die Thiere keine Personen,) die ihr Wesen und ihre Su für sich hat, (subjectum intelligens, volens, libere agens). schon Boëthius, in dem Buche de persona et natura, Das Abstractum davon, oder die Subsistenz eines solchen nennt man personalitas. Dadurch also, daß diese V gung persönlich ist, (unio personalis,) unterscheidet sie s andern Arten der Vereinigung Gottes mit den Geschöpfen selbst Gottes (des Vaters) mit dem Menschen Jesu, §. 101. kann sagen: Der dreyeinige Gott ist mit Jesu vereinigt; aber der Vater noch der heilige Geist hat die menschliche Natur C mit sich verbunden, daß man sagen könnte, der Vater oder de Geist wäre Mensch geworden. Man kann, nach dem V der Bibel, nur sagen: der Sohn Gottes ist Mensch den; nicht: der Vater oder der heilige Geist. Der der aus dieser Vereinigung entsteht, heißt unio; der An Vereinigung aber, oder die Vereinigungshandlung: unit also mit der incarnatio einerley ist. Diese persönliche gung ist eine wirkliche, (keine bloß moralische, mystische eigentlich benannte,) aber übernatürliche Vereinigung, eine Natur von der andern gleichsam durchdrungen ist, meare, obgleich die Art und Weise, der innere modus, erklärbar ist,) und daß zwischen beiden die genaueste Verbi gegenseitigen Handlungen statt findet. Diese Verbindung ein

er andern, und das Verhältniß derselben gegen einander, nennt περιχωρησις, und erinnert dabey, daß keine Vermischung der Naturen (συγχυσις) statt habe, und daß die Vereinigung unanlich und unauflöslich (ἀχωριστως) sey. Mehrere Bestimmund Terminologien hiebey, welche die Streitigkeiten veranlaßten, 03.

II. Wirkungen dieser persönlichen Vereinigung beider Natund Folgerungen, die daraus hergeleitet werden.

1) Die Unpersönlichkeit des Menschen Jesu oder der hlichen Natur Christi, (ἀνυποστασια, impersonalitas). Die ogen behaupten nämlich, die menschliche Natur Christi subsistire für sich selbst, (sey ἀνυποστατος,) sondern sie subsistire in der n des Sohnes Gottes, oder des Logos, (habe ἐνυποστασιαν in . Man behauptet dies darum, weil man sich zwey verschiedene nen in Christo denken müßte, wenn man der menschlichen Naersönlichkeit für sich zuschriebe. Es ist dies also hauptsächlich den vermeinten Nestorianismus gerichtet; man gebraucht es gegen die Apollinaristen, Monotheleten und Agnoeten. Wenn deutlich dabey gedacht werden soll, so muß dies nicht im phy-, sondern im moralischen Sinne genommen werden, wie sti in dem Programm: De incarnatione, erinnert. Denn lich geht die Meinung dahin, daß der Mensch Jesus nie er Mensch gewesen, oder aus bloß menschlicher Kraft gehanabe, (ἀπ' ἑαυτου,) dergestalt, daß er vom Sohn Gottes ge- oder geschieden und gleichsam unabhängig gewesen sey, (so auch eue Testament). Wenn er daher von sich sagt: Ich thue, Ich dies, u. s. f.; so redet hier der ganze Christus, in welchem tliche Natur die obere und herrschende ist, von der die geinder menschliche regiert und als Werkzeug gebraucht wird, so ir Menschen, wenn wir von uns, unserer Ichheit, reden, nd Seele zusammen meinen.

nm. Daher ist es nun auch erklärbar, und daraus allein erklärwarum Christus in einer und derselben Rede, ja in derselben Periodals Mensch, und dann wieder so von sich redet, wie nur der ewige unveränderliche Gott von sich redet, als Joh. 17, 1. B. V. 5. verre mich wieder mit der Herrlichkeit, die ich bey dir te, ehe die Welt war; so wie wenn wir von uns reden, und Ausdrücke gebrauchen, die nur von einem geistigen Wesen gebraucht en können, bald Ausdrücke, die nur auf Körper passen, jene in Bezug ie Seele, diese auf den Leib, weil diese beiden Naturen in uns zu Person vereinigt sind.

2) Man folgert auch daraus, daß wegen der Gemeinschaft der en eine Natur der andern ihre Eigenschaften mittheile, nunicare idiomata). a) Wenn dies so verstanden wird, daß

daß das, was jeder von beiden Naturen eigenthümlich ist, s
trachtet wird, als wenn es die ganze Person angehe, (d
diesen zwey Naturen besteht,) so hat es keine Schwierigkeit.
bey dem Menschen ist es eben so, wenn von Leib und Seele die
ist, ungeachtet die Eigenschaften derselben sehr verschieden sind.
wird daher im neuen Testamente und selbst in Christi Reden s
gestellt, daß die Majestät, die Christus nach seiner göttlichen
beym Vater von Ewigkeit hatte, auch seiner menschlichen Na
komme, und derselben mitgetheilt werde, so weit sie dieser M
empfänglich sey, und zwar besonders sichtbar von der Zeit a
der Stand der Erhöhung anging. S. Joh. 17, 5. Phil. 2, 9.
S. §. 101. Aber b) wenn behauptet wird, daß die sämm
Eigenschaften einer Natur der andern wirklich (interne und
ter) mitgetheilt würden, so hat dies größere Schwierigkeiten,
um der Abendmahlslehre willen bestanden die strengen luth
Theologen des sechzehnten Jahrhunderts darauf, besonders
nitz. S. §. 103. II. Um nun vielen Einwürfen zuvorzuk
machten sie folgende Einschränkungen: aa) daß die Eigen
der menschlichen Natur nicht mitgetheilt würden, (weil in d
heit keine Veränderung vorgehen könne,) sondern nur die
schaften der göttlichen würden der menschlichen mitgetheil
communicatio idiomatum sey also nicht gegenseiti
reciproca. bb) Daß auch nicht einmal alle göttliche
schaften der menschlichen Natur mitgetheilt werden könnten
die attributa operativa würden der Menschheit Christ
theilt, (die den Begriff des Handelns und der Thätigkeit
führen): Allmacht, Güte, Gerechtigkeit, u. s. w., nicht
quiescentia, (womit man den Begriff der Ruhe und de
handelns verbinde, als Unermeßlichkeit, Ewigkeit, u. s. w.
diese Eintheilung §. 18. III. 2. Allein in der Schrift ist
klar gegründet, mit allen diesen feinen Bestimmungen, un
für angeführten Stellen beweisen es nicht. S. unten de pro
nibus idiomaticis. Es ist aber auch sonst vieles dagegen:
die menschliche Natur Christi handeln sollte, so war bloß die
daß sie von der göttlichen zum Handeln bestimmt und an
wurde, wie etwa der menschliche Leib von der Seele. Hi
jeder Theil seine Eigenschaften für sich, und es ist nicht erf
daß die Eigenschaften der Seele dem Leibe mitgetheilt werd
haben sich es auch mehrere der ältesten und rechtgläubigsten
väter gedacht. b) Die Eigenschaften der Gottheit sind
trennlich. Wo eine ist, da sind alle; und bey einer
Scheidung derselben kann man sich wenigstens nichts deutli
ken. Im göttlichen Wesen selbst kann keine Veränderung
und in der menschlichen Natur kann auch nichts Wesentli
ändert werden, sonst bliebe Christus nicht mehr wahrer

Christus sagt selbst: er wisse vieles nicht (als Mensch), er verirrt als Mensch den Ort, er lernt, nimmt zu an Weisheit. Wie kann ich also sagen, er sey auch als Mensch allwissend, allgegenwärtig, allweise? Man sollte daher lieber bey der einfachern, aber vernünftigen Lehre stehen bleiben, daß jede Natur die ihr eigenthümlichen Attribute behalten habe, daß aber die menschliche von der göttlichen, wenn und wo es nöthig war, unterstützt, geleitet und mit Kraft und Weisheit ausgerüstet wurde. S. §. 100. und 101. Dies haben auch schon im sechzehnten Jahrhundert mehrere gute lutherische Theologen als hinlänglich anerkannt.

3) Aus der persönlichen Vereinigung beider Naturen wird die communio operationum hergeleitet, d. i. daß alle Handlungen, die von jeder der beiden Naturen verrichtet werden, als Handlungen der ganzen Person angesehen werden müssen. Wenn also Christus auf Antrieb der göttlichen Natur handelt, und wenn er als Mensch handelt, so handelt in beiden Fällen die ganze Person, der Gottmensch Christus. Auf diese Art werden auch die Handlungen eines Menschen, sie mögen nun Handlungen der Seele oder des Leibes sind, ohne Bedenken dem ganzen Menschen oder der ganzen Person zugeschrieben. Am natürlichsten und faßlichsten aber stellt man sich die Sache so vor, daß die Menschheit Christi das Werkzeug ist, wodurch seine Gottheit wirkt und handelt, jedoch so, daß dadurch die menschlichen Attribute und Eigenschaften der Menschheit nicht aufgehoben werden. Also überall, wo die Menschheit Christi Belehrung, Unterstützung und Leitung nöthig hatte, da erhielt sie dieselbe von der Gottheit. Solche Handlungen Christi nun, (z. B. alle, die zu seinem Mittlergeschäft gehören,) nennen die Theologen operationes deo viriles. S. §. 103. I. 1. Dieses drückten die Alten so aus: es sey Ein Wille in Christo, daß nämlich seine Menschheit einstimmig sey mit dem, was seine Gottheit wolle, und ihrem Willen gemäß handle. So Nestorius und zu derselben Zeit selbst die Orthodoxen. Hernach entstand aber im siebenten Jahrhundert der monotheletische Wortstreit, da die Katholischen einen doppelten Willen in Christo, diese aber nur Einen behaupteten. §. 102. V.

4) Aus der Theorie von der persönlichen Vereinigung und Mittheilung der Eigenschaften sind nun verschiedene Formeln und Redensarten entstanden, die theils in der heiligen Schrift vorkommen, (und bey denen hätte man allein bleiben sollen,) theils durch theologische Streitigkeiten veranlaßt, aber nicht schriftmäßig sind. Man nennt sie propositiones, (Sätze). Es giebt vey Hauptklassen derselben, [s. ausführlich von der ganzen Subtilität dieser Lehre Baumgarten's Glaubenslehre]:

(I.) Persönliche, propositiones personales s. hypostaticae, d. i. die aus dem Begriff von der persönlichen Vereini-

einigung der Naturen in Christo selbst hergeleitet werde sind zwey Gattungen:

(1.) Solche, in welchen das, was einer von beiden eigenthümlich ist, der ganzen Person beygelegt wird, welchen das concretum personae mit dem concreto der a der andern Natur verbunden wird; als mit der menschl z. B. Christus ist Mensch, des Menschen Sohn, David u. s. w.; oder der göttlichen: Christus ist Gott, ist Gott borner Sohn, (im theologischen Sinne). Dergleichen finda der heiligen Schrift und sie geben keine Irrung.

(2.) Sätze, worin das concretum der einen Natur andern Natur prädicirt wird, (concreta naturarum de se i praedicantur); z. B. Gott ist Mensch, der Mensch Jesus gleich) Gott, der Sohn Maria's oder Davids ist Gott; n Theologen erinnern, daß dies mit den abstractis naturan angehe, z. B. nicht: die Menschheit (Christi) ist die Gottheit Schon ehedem, im vierten und fünften Jahrhundert, wu gleichen Sätze häufig gebraucht, (§. 102.), aber Nestori billigte sie. Sie sind zwar einer richtigen Erklärung fähi aber leicht zu Mißverstand Anlaß. Sie haben auch keine für sich. Denn wer sagt: animus est corpus, corpus est u. s. w.? Die biblischen Stellen, die man anführt, gehö hieher, weil Sohn Gottes hier nicht nothwendig Name tur, sondern der Person und des Amts ist, Röm. 1, 3. Lu Matth. 16, 13. 16. So auch 1 Cor. 15, 47. „der zweyte der Herr, der vom Himmel kam", wo Κυριος Name der nicht der Natur ist.

(II.) Propositiones de communicatione idiom idiomaticae, [M. Appendix p. 142. — 146., hier einer andern Ordnung,] Sätze, welche die Mittheilung d schaften anzeigen. (Idiomata, proprietates, affectione sind wieder zwey Hauptgattungen:

(1.) Die Sätze, worin die Eigenschaften der einen N ganzen Person, (die von einer oder von beiden Naturen wird,) zugeschrieben werden, oder worin das Subjekt ein concretum personae oder ein concretum naturae Prädikat aber ein idioma der göttlichen oder menschli tur. Hier unterscheidet man dreyerley:

A. Sätze, worin die Eigenschaften und Handlungen, oder der andern Natur zukommen, der ganzen Person werden, (oder wo das Subjekt ein concretum personae Prädikat aber ein idioma alterutrius naturae). Dergleich man propositiones idiomaticas, oder ἀντιδοσις (re

propositio ἀντιδοσεως. Das ist ganz analog; z. B. der Mensch
(Seele); der Mensch ißt (Leib). Hier wird beides von der
Person prädicirt. Dergleichen finden sich oft in der heiligen
Schrift, als: Christus hat gelitten, ist auferstanden, hat Wun-
der aus eigner Kraft gethan, ist sterblich, ist allmächtig. So Joh.
3, 31. ich (die ganze Person redet) kam vom Himmel, (die
göttliche Natur); Cap. 10, 12. ich lasse mein Leben für die
Schafe (die menschliche Natur); und andere Stellen und Bey-
spiele. [M. p. 143. §. 4.]

B. Sätze, worin von jeder Natur die ihr eigenthümlich
zukommenden Eigenschaften prädicirt werden, (oder wo das Subjekt
ein concretum der einen Natur ist, und das Prädikat ein idioma
jener Natur); als wie wenn ich sage: die Seele ist unsterblich,
der Leib sterblich; z. B. Jesus ist geboren, Matth. 2, 1., gekreu-
zigt Apostelg. 2, 22. 23.; oder von der göttlichen Natur: der
geborne Sohn Gottes (wenn der Name der göttlichen Natur
gesetzt wird) war vom Anfang, hat die Welt erschaffen, ist allmäch-
tig u. s. w. So redet die Bibel oft, und es steht oft noch aus-
drücklich dabey, von welcher Natur die Rede sey, z. B. es sey von
der κατα σαρκα die Rede. [S. M. p. 142. §. 1. n. 1.]

C. Sätze, worin von der einen Natur die Eigenschaften
prädicirt werden, die der andern eigenthümlich zukommen. Da
zwey Naturen sind, so entsteht daraus eine doppelte Gattung der
Sätze:

a) Solche, worin Eigenschaften der menschlichen Natur von
der göttlichen prädicirt werden, (oder wo das Subjekt ein concretum
divinae naturae ist, das Prädikat aber ein idioma naturae hu-
manae). Dies heißt ἰδιοποιησις, (weil die göttliche Natur sich
zueignet, was der menschlichen zukommt). Dafür führt man
an: Gal. 4, 4. (Gott hat seinen Sohn gesandt, geboren von einem
Weibe); Röm. 5, 10. (Wir sind versöhnt mit Gott durch den Tod
des Sohnes); Apostelg. 3, 15. (der Fürst (auctor) des Lebens
getödtet worden); 1 Cor. 2, 8. sie haben den Herrn der Herr-
lichkeit gekreuzigt; besonders aber: Apostelg. 20, 28. in Paulus
Rede: Gott hat die Kirche erkauft mit seinem Blut.
Hier ist aber die größte Ungewißheit der Lesart. S. §. 37. am Ende.
Einige dieser und anderer Stellen könnten hieher gehören, aber es
ist doch nicht ganz klar. Denn der Ausdruck Sohn, Sohn Got-
tes ist nicht nothwendig in diesen Stellen Name der göttlichen Na-
tur, sondern er kann auch Name der ganzen Person des Gottmen-
schen (Messias) seyn.

b) Wo Eigenschaften der göttlichen Natur von der mensch-
lichen prädicirt werden, (oder das Subjekt ein concretum der
menschli-

menschlichen Natur ist, das Prädikat aber ein idiom
lichen Natur). Diese Gattung heißt κοινωνια των
sc. ιδιωματων, μεταδοσις, ὑπερυψωσις, βελτιωσις, genu
ματικον s. majestaticum, (weil dem Menschen Jesu göttlich
stät mitgetheilt werde), z. B. Jesus, oder, des Menschen S
allmächtig, allgegenwärtig, allwissend, u. s. f. Die schi
Stellen sind Joh. 3, 13. C. 6, 62. „des Menschen Soh
gen Himmel wieder, wo er anfangs war". Allein hier wi
nicht gesagt, daß der menschlichen Natur göttliche Eigen
mitgetheilt würden, und υἱος ἀνθρωπου ist hier doch im
von der ganzen Person zu verstehen, (dem Messias,) obgleich
nennung von der Menschheit hergenommen ist. Die Stellen:
28, 18. (mir ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden
woraus man Mittheilung der Allmacht an die menschlich
folgert,) und V. 20. (ich bin bey euch u. s. w., woraus
gegenwart bewiesen wird,) gehören nicht hieher. Den
vom Stande der Erhöhung die Rede, und der ganze Ch
redet hier von sich, nicht bloß seine Menschheit. Andere
siehe bey M. p. 144. n. 3.

Anm. Schon vor Alters haben viele diese ganze dritte Gat
Sätzen gemißbilligt, und sie waren der Meinung, daß man sich
ganz enthalten solle, weil sie wenigstens nicht deutlich in der heilig
vorkämen. So Origenes u. a. m. Aber Cyrill und Leo der
im fünften Jahrhundert, nahmen sie gegen Nestorius in S
führten sie ein, und im sechzehnten wurden sie sonderlich durch
nitz und die Concordienformel von neuem in Gang gebracht, wo
das genus propos. auchematicum, wegen der Abendmahlsle
l. l. n. 2.] Besser wäre es gewesen, wenn man sich derselben
halten hätte. Denn 1) sie haben in der heiligen Schrift kein
Grund, s. oben. 2) Sie sind gegen alle anderweitige Analogie,
man sich in andern Fällen bey solchen Sätzen berufen kann. S
sagen: die Seele stirbt, das Gemüth ist, verdauet? der Leib de
losophirt? (wohl aber gebraucht man das concretum naturae, der M
Es kommen Sätze heraus, die im Ausdruck sehr anstößig lauten
gleich vernünftig erklärt werden können,) und dem Leichtsinnigen
dereyen Anlaß geben: Gott ist gestorben — ist begraben — de
Jesus ist ewig — Maria hat Gott geboren — einer aus der T
keit ist gekreuzigt worden — u. s. w.; (wenn man den Namen d
(Christus) setzt, wird keiner Anstoß nehmen). 3) Der gro
ist ohnehin zu groben und sinnlichen Vorstellungen von Gott geneig
den Gebrauch solcher Ausdrücke wird er noch mehr darin bestärkt
angeleitet. Eben darum wollte es auch Nestorius abgeschaf
ob er gleich selbst einräumte, daß man solche Redensarten so
könne, daß sie einen unschuldigen Sinn gäben. [Vergl. M. p. 14

(2.) Die andere Gattung der propositiones idio
machen die Sätze aus, worin die zum Mittlergeschäft Chri
renden Verrichtungen der, entweder nur von der einen Nat
von beiden Naturen zugleich benannten Person zugeschrieben
Dies nennt man genus propositionum ἀποτελεσματικο

ἀποτέλεσμα, effectus, ſ. opus, ſc. mediatorium. In der Schule wird es ſo ausgedrückt: Apoteleſmata, ſ. actiones ad opus mediatorium pertinentes, tribuuntur ſubjecto, vel ab humana, divina, vel ab utraque natura denominato. Der Analogie ganz gemäß, indem die Handlungen durch Verbindung beider Naturen verrichtet werden. Es kommen dergleichen Sätze auch in der heiligen Schrift häufig vor, und ſie gründen ſich auf die communio operationum utriusque naturae. S. II. 3. So kann man ſagen: Chriſtus hat die Menſchen erlöſet, Chriſtus erweckt, richtet die Menſchen. Aber ich kann auch Sohn Gottes in dieſen Fällen ſagen, (im theologiſchen Sinne,) und nicht minder auch, Menſchenſohn, u. dergl. Luc. 9, 56. Gal. 3, 13. 1 Joh. 1, 7. Hebr. 1, 3. C. 6, 20. Auf dieſes genus apoteleſmaticum geht die Concordienformel ſehr, wegen der Streitigkeiten zwiſchen den Osiandriſchen Theologen, im ſechzehnten Jahrhundert, Oſiander und Stancarus. Oſiander lehrte: Chriſtus habe nicht als Menſch, ſondern nur als Gott die Sünden der Menſchen getilgt; Stancarus hingegen: das Mittlergeſchäft Chriſti gehe nicht die göttliche, ſondern bloß die menſchliche Natur an. Andern Theologen ſetzten mit Recht dagegen feſt, daß es beide Naturen zugleich angehe. Jene beiden Theologen aber ſcheinen nur unbequem ausgedrückt, und es nicht ſo ſchriftwidrig gemeint haben, wie ihnen viele Schuld gaben. Oſiander wollte durch ſeine Behauptung den hohen Werth des Verdienſtes Chriſti in ein helles Licht ſetzen; Stancarus aber dem Mißverſtande vorbeugen, als wenn Chriſtus ſein Leiden und den Tod als Gott erduldet habe. [Uebrigens ſ. M. p. 146. in der letzten Note.]

---

einigung der Naturen in Christo selbst hergeleitet werden. Sie sind zwey Gattungen:

(I.) Solche, in welchen das, was einer von beiden Naturen eigenthümlich ist, der ganzen Person beygelegt wird, in welchen das concretum personae mit dem concreto der andern Natur verbunden wird; als mit der menschlichen z. B. Christus ist Mensch, des Menschen Sohn, David u. s. w.; oder der göttlichen: Christus ist Gott, ist Gottes borner Sohn, (im theologischen Sinne). Dergleichen finden der heiligen Schrift und sie geben keine Irrung.

(2.) Sätze, worin das concretum der einen Natur andern Natur prädicirt wird, (concreta naturarum de se praedicantur); z. B. Gott ist Mensch, der Mensch Jesus gleich) Gott, der Sohn Maria's oder Davids ist Gott; Theologen erinnern, daß dies mit den abstractis naturarum angehe, z. B. nicht: die Menschheit (Christi) ist die Gottheit. Schon ehedem, im vierten und fünften Jahrhundert, wurden gleichen Sätze häufig gebraucht, (§. 102.), aber Nestorius billigte sie. Sie sind zwar einer richtigen Erklärung fähig, aber leicht zu Mißverstand Anlaß. Sie haben auch keine für sich. Denn wer sagt: animus est corpus, corpus est u. s. w.? Die biblischen Stellen, die man anführt, gehören hieher, weil Sohn Gottes hier nicht nothwendig Name tur, sondern der Person und des Amts ist, Röm. 1, 3. Luc. Matth. 16, 13. 16. So auch 1 Cor. 15, 47. „der zweyte der Herr, der vom Himmel kam", wo Κυριος Name der nicht der Natur ist.

(II.) Propositiones de communicatione idiomatum idiomaticae, [M. Appendix p. 142. — 146., hier einer andern Ordnung,] Sätze, welche die Mittheilung der schaften anzeigen. (Idiomata, proprietates, affectiones.) sind wieder zwey Hauptgattungen:

(1.) Die Sätze, worin die Eigenschaften der einen Natur ganzen Person, (die von einer oder von beiden Naturen wird,) zugeschrieben werden, oder worin das Subjekt ein concretum personae oder ein concretum naturae ist, Prädikat aber ein idioma der göttlichen oder menschlichen tur. Hier unterscheidet man dreyerley:

A. Sätze, worin die Eigenschaften und Handlungen, oder der andern Natur zukommen, der ganzen Person werden, (oder wo das Subjekt ein concretum personae ist, Prädikat aber ein idioma alterutrius naturae). Dergleichen man propositiones idiomaticas, oder ἀντιδοσεις (retri-

-opositio ἀντιδοτικη. Das ist ganz analog; z. B. der Mensch (Seele); der Mensch ißt (Leib). Hier wird beides von der Person prädicirt. Dergleichen finden sich oft in der heiligen t, als: Christus hat gelitten, ist auferstanden, hat Wun- is eigner Kraft gethan, ist sterblich, ist allmächtig. So Joh. 1. ich (die ganze Person redet) kam vom Himmel, (die iche Natur); Cap. 10, 12. ich lasse mein Leben für die e (die menschliche Natur); und andere Stellen und Bey- [M. p. 143. §. 4.]

B. Sätze, worin von jeder Natur die ihr eigenthümlich menden Eigenschaften prädicirt werden, (oder wo das Subjekt ncretum der einen Natur ist, und das Prädikat ein idioma en Natur); als wie wenn ich sage: die Seele ist unsterblich, ib sterblich; z. B. Jesus ist geboren, Matth. 2, 1., gekreu- Apostelg. 2, 22. 23.; oder von der göttlichen Natur: der orne Sohn Gottes (wenn der Name der göttlichen Natur wird) war vom Anfang, hat die Welt erschaffen, ist allmäch- . s. w. So redet die Bibel oft, und es steht oft noch aus- ich dabey, von welcher Natur die Rede sey, z. B. es sey von ὁ κατα σαρκα die Rede. [S. M. p. 142. §. 1. n. 1.]

C. Sätze, worin von der einen Natur die Eigenschaften irt werden, die der andern eigenthümlich zukommen. Da Naturen sind, so entsteht daraus eine doppelte Gattung der :

a) Solche, worin Eigenschaften der menschlichen Natur von ttlichen prädicirt werden, (oder wo das Subjekt ein concretum ae naturae ist, das Prädikat aber ein idioma naturae hu- e). Dies heißt ἰδιοποιησις, (weil die göttliche Natur sich ueignet, was der menschlichen zukommt). Dafür führt man Gal. 4, 4. (Gott hat seinen Sohn gesandt, geboren von einem); Röm. 5, 10. (Wir sind versöhnt mit Gott durch den Tod Sohnes); Apostelg. 3, 15. (der Fürst (auctor) des Lebens tödtet worden); 1 Cor. 2, 8. sie haben den Herrn der Herr- t gekreuzigt; besonders aber: Apostelg. 20, 28. in Paulus : Gott hat die Kirche erkauft mit seinem Blut. ist aber die größte Ungewißheit der Lesart. S. §. 37. am Ende. e dieser und anderer Stellen könnten hieher gehören, aber es ch nicht ganz klar. Denn der Ausdruck Sohn, Sohn Got- ist nicht nothwendig in diesen Stellen Name der göttlichen Na- sondern er kann auch Name der ganzen Person des Gottmen- (Messias) seyn.

b) Wo Eigenschaften der göttlichen Natur von der mensch- prädicirt werden, (oder das Subjekt ein concretum der mensch-

daß das, was jeder von beiden Naturen eigenthümlich ist, trachtet wird, als wenn es die ganze Person angehe, (d dieſen zwey Naturen beſteht,) ſo hat es keine Schwierigkeit bey dem Menſchen iſt es eben ſo, wenn von Leib und Seele die iſt, ungeachtet die Eigenſchaften derſelben ſehr verſchieden ſind wird daher im neuen Teſtamente und ſelbſt in Chriſti Reden geſtellt, daß die Majeſtät, die Chriſtus nach ſeiner göttlichen beym Vater von Ewigkeit hatte, auch ſeiner menſchlichen Na komme, und derſelben mitgetheilt werde, ſo weit ſie dieſer empfänglich ſey, und zwar beſonders ſichtbar von der Zeit der Stand der Erhöhung anging. S. Joh. 17, 5. Phil. 2, 9. S. §. 101. Aber b) wenn behauptet wird, daß die ſämm Eigenſchaften einer Natur der andern wirklich (interne und ter) mitgetheilt würden, ſo hat dies größere Schwierigkeiten. um der Abendmahlslehre willen beſtanden die ſtrengen luth Theologen des ſechzehnten Jahrhunderts darauf, beſonders nitz. S. §. 103. 11. Um nun vielen Einwürfen zuvorzu machten ſie folgende Einſchränkungen: aa) daß die Eigen der menſchlichen Natur nicht mitgetheilt würden, (weil in d heit keine Veränderung vorgehen könne,) ſondern nur di ſchaften der göttlichen würden der menſchlichen mitgethe communicatio idiomatum ſey alſo nicht gegenſeit reciproca. bb) Daß auch nicht einmal alle göttlich ſchaften der menſchlichen Natur mitgetheilt werden könnte die attributa operativa würden der Menſchheit Chri theilt, (die den Begriff des Handelns und der Thätigkeit führen): Allmacht, Güte, Gerechtigkeit, u. ſ. w., nicht quieſcentia, (womit man den Begriff der Ruhe und d handelns verbinde, als Unermeßlichkeit, Ewigkeit, u. ſ. w. dieſe Eintheilung §. 18. III. 2. Allein in der Schrift iſt klar gegründet, mit allen dieſen feinen Beſtimmungen, u für angeführten Stellen beweiſen es nicht. S. unten de pr nibus idiomaticis. Es iſt aber auch ſonſt vieles dagegen: die menſchliche Natur Chriſti handeln ſollte, ſo war bloß di daß ſie von der göttlichen zum Handeln beſtimmt und a wurde, wie etwa der menſchliche Leib von der Seele. H jeder Theil ſeine Eigenſchaften für ſich, und es iſt nicht er daß die Eigenſchaften der Seele dem Leibe mitgetheilt wer haben ſich es auch mehrere der älteſten und rechtgläubigſte väter gedacht. b) Die Eigenſchaften der Gottheit ſind trennlich. Wo eine iſt, da ſind alle; und bey einer Scheidung derſelben kann man ſich wenigſtens nichts denk ken. Im göttlichen Weſen ſelbſt kann keine Veränderung und in der menſchlichen Natur kann auch nichts Weſentl ändert werden, ſonſt bliebe Chriſtus nicht mehr wahre

ristus sagt selbst: er wisse vieles nicht (als Mensch), er ver- t als Mensch den Ort, er lernt, nimmt zu an Weisheit. Wie ich also sagen, er sey auch als Mensch allwissend, allgegenwär- allweise? Man sollte daher lieber bey der einfachern, aber mäßigen Lehre stehen bleiben, daß jede Natur die ihr eigen- lichen Attribute behalten habe, daß aber die menschliche von der chen, wenn und wo es nöthig war, unterstützt, geleitet und mit und Weisheit ausgerüstet wurde. S. §. 100. und 101. Dies auch schon im sechzehnten Jahrhundert mehrere gute lutherische logen als hinlänglich anerkannt.

3) Aus der persönlichen Vereinigung beider Naturen wird die communio operationum hergeleitet, d. i. daß alle Handlun- die von jeder der beiden Naturen verrichtet werden, als Hand- n der ganzen Person angesehen werden müssen. Wenn also stus auf Antrieb der göttlichen Natur handelt, und wenn er als sch handelt, so handelt in beiden Fällen die ganze Person, der Christus. Auf diese Art werden auch die Handlungen eines chen, sie mögen nun Handlungen der Seele oder des Leibes ohne Bedenken dem ganzen Menschen oder der ganzen Person chrieben. Am natürlichsten und faßlichsten aber stellt man sich ache so vor, daß die Menschheit Christi das Werkzeug ist, wo- seine Gottheit wirkt und handelt, jedoch so, daß dadurch die thümlichen Attribute und Eigenschaften der Menschheit nicht hoben werden. Also überall, wo die Menschheit Christi Beleh- Unterstützung und Leitung nöthig hatte, da erhielt sie dieselbe der Gottheit. Solche Handlungen Christi nun, (z. B. alle, die nem Mittlergeschäft gehören,) nennen die Theologen operatio- deo viriles. S. §. 103. I. 1. Dieses drückten die Alten so es sey Ein Wille in Christo, daß nämlich seine Menschheit mmig sey mit dem, was seine Gottheit wolle, und ihrem Willen ß handle. So Nestorius und zu derselben Zeit selbst Orthodoxen. Hernach entstand aber im siebenten Jahrhundert monotheletische Wortstreit, da die Katholischen einen doppelten en in Christo, diese aber nur Einen behaupteten. §. 102. V.

4) Aus der Theorie von der persönlichen Vereinigung Mittheilung der Eigenschaften sind nun verschiedene neln und Redensarten entstanden, die theils in der heiligen rift vorkommen, (und bey denen hätte man allein bleiben sollen,) ils durch theologische Streitigkeiten veranlaßt, aber nicht schrift- ig sind. Man nennt sie propositiones, (Sätze). Es giebt Hauptklassen derselben, [s. ausführlich von der ganzen Subtili- dieser Lehre Baumgarten's Glaubenslehre]:

(I.) Persönliche, propositiones personales s. hy- staticae, d. i. die aus dem Begriff von der persönlichen Ver- ein-

einigung der Naturen in Christo selbst hergeleitet werden sind zwey Gattungen:

(1.) Solche, in welchen das, was einer von beiden Na eigenthümlich ist, der ganzen Person beygelegt wird, d welchen das concretum personae mit dem concreto der ein der andern Natur verbunden wird; als mit der menschli z. B. Christus ist Mensch, des Menschen Sohn, Davids u. s. w.; oder der göttlichen: Christus ist Gott, ist Gottes borner Sohn, (im theologischen Sinne). Dergleichen finden der heiligen Schrift und sie geben keine Irrung.

(2.) Sätze, worin das concretum der einen Natur a andern Natur prädicirt wird, (concreta naturarum de se in praedicantur); z. B. Gott ist Mensch, der Mensch Jesus gleich) Gott, der Sohn Maria's oder Davids ist Gott; m Theologen erinnern, daß dies mit den abstractis naturarum angehe, z. B. nicht: die Menschheit (Christi) ist die Gottheit Schon ehedem, im vierten und fünften Jahrhundert, wurd gleichen Sätze häufig gebraucht, (§. 102.), aber Nestorius billigte sie. Sie sind zwar einer richtigen Erklärung fähig, aber leicht zu Mißverstand Anlaß. Sie haben auch keine für sich. Denn wer sagt: animus est corpus, corpus est a u. s. w.? Die biblischen Stellen, die man anführt, gehören hieher, weil Sohn Gottes hier nicht nothwendig Name tur, sondern der Person und des Amts ist, Röm. 1, 3. Luc. Matth. 16, 13. 16. So auch 1 Cor. 15, 47. „der zweyte M der Herr, der vom Himmel kam", wo Κυριος Name der nicht der Natur ist.

(II.) Propositiones de communicatione idiomat idiomaticae, [M. Appendix p. 142. — 146., hier einer andern Ordnung,] Sätze, welche die Mittheilung der schaften anzeigen. (Idiomata, proprietates, affectiones.) sind wieder zwey Hauptgattungen:

(1.) Die Sätze, worin die Eigenschaften der einen Na ganzen Person, (die von einer oder von beiden Naturen b wird,) zugeschrieben werden, oder worin das Subjekt ein concretum personae oder ein concretum naturae i Prädikat aber ein idioma der göttlichen oder menschlich tur. Hier unterscheidet man dreyerley:

A. Sätze, worin die Eigenschaften und Handlungen, d oder der andern Natur zukommen, der ganzen Person be werden, (oder wo das Subjekt ein concretum personae i Prädikat aber ein idioma alterutrius naturae). Dergleichen man propositiones idiomaticas, oder ἀντιδοσις (retri

propositio ἀντιδοσις. Das ist ganz analog; z. B. der Mensch (Seele); der Mensch ißt (Leib). Hier wird beides von der Person prädicirt. Dergleichen finden sich oft in der heiligen Schrift, als: Christus hat gelitten, ist auferstanden, hat Wunder aus eigner Kraft gethan, ist sterblich, ist allmächtig. So Joh. 3, 31. ich (die ganze Person redet) kam vom Himmel, (die göttliche Natur); Cap. 10, 12. ich lasse mein Leben für die Schafe (die menschliche Natur); und andere Stellen und Beyspiele. [M. p. 143. §. 4.]

B. Sätze, worin von jeder Natur die ihr eigenthümlich zukommenden Eigenschaften prädicirt werden, (oder wo das Subjekt ein concretum der einen Natur ist, und das Prädikat ein idioma der andern Natur); als wie wenn ich sage: die Seele ist unsterblich, der Leib sterblich; z. B. Jesus ist geboren, Matth. 2, 1., gekreuzigt Apostelg. 2, 22. 23.; oder von der göttlichen Natur: der geborne Sohn Gottes (wenn der Name der göttlichen Natur gesetzt wird) war vom Anfang, hat die Welt erschaffen, ist allmächtig u. s. w. So redet die Bibel oft, und es steht oft noch ausdrücklich dabey, von welcher Natur die Rede sey, z. B. es sey von Christo κατα σαρκα die Rede. [S. M. p. 142. §. 1. n. 1.]

C. Sätze, worin von der einen Natur die Eigenschaften prädicirt werden, die der andern eigenthümlich zukommen. Da zwey Naturen sind, so entsteht daraus eine doppelte Gattung der Sätze:

a) Solche, worin Eigenschaften der menschlichen Natur von der göttlichen prädicirt werden, (oder wo das Subjekt ein concretum divinae naturae ist, das Prädikat aber ein idioma naturae humanae). Dies heißt ἰδιοποιησις, (weil die göttliche Natur sich zueignet, was der menschlichen zukommt). Dafür führt man an: Gal. 4, 4. (Gott hat seinen Sohn gesandt, geboren von einem Weibe); Röm. 5, 10. (Wir sind versöhnt mit Gott durch den Tod des Sohnes); Apostelg. 3, 15. (der Fürst (auctor) des Lebens getödtet worden); 1 Cor. 2, 8. sie haben den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt; besonders aber: Apostelg. 20, 28. in Paulus Rede: Gott hat die Kirche erkauft mit seinem Blut. Es ist aber die größte Ungewißheit der Lesart. S. §. 37. am Ende. Einige dieser und anderer Stellen könnten hieher gehören, aber es ist doch nicht ganz klar. Denn der Ausdruck Sohn, Sohn Gottes ist nicht nothwendig in diesen Stellen Name der göttlichen Natur, sondern er kann auch Name der ganzen Person des Gottmenschen (Messias) seyn.

b) Wo Eigenschaften der göttlichen Natur von der menschlichen prädicirt werden, (oder das Subjekt ein concretum der menschlichen

menschlichen Natur ist, das Prädikat aber ein idioma
lichen Natur). Diese Gattung heißt κοινωνια τω
sc. ιδιωματων, μεταδοσις, ὑπερυψωσις, βελτιωσις, gen
ματικον s. majestaticum, (weil dem Menschen Jesu göttli
stät mitgetheilt werde), z. B. Jesus, oder, des Menschen
allmächtig, allgegenwärtig, allwissend, u. s. f. Die schi
Stellen sind Joh. 3, 13. C. 6, 62. „des Menschen Soh
gen Himmel wieder, wo er anfangs war". Allein hier
nicht gesagt, daß der menschlichen Natur göttliche Eigen
mitgetheilt würden, und υἱος ἀνθρωπου ist hier doch
von der ganzen Person zu verstehen, (dem Messias,) obgleich
nennung von der Menschheit hergenommen ist. Die Stellen:
28, 18. (mir ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden
woraus man Mittheilung der Allmacht an die menschlich
folgert,) und V. 20. (ich bin bey euch u. s. w., woraus
gegenwart bewiesen wird,) gehören nicht hieher. Den
vom Stande der Erhöhung die Rede, und der ganze Ch
redet hier von sich, nicht bloß seine Menschheit. Andere
siehe bey M. p. 144. n. 3.

Anm. Schon vor Alters haben viele diese ganze dritte Cl
Sätzen gemißbilligt, und sie waren der Meinung, daß man sich
ganz enthalten solle, weil sie wenigstens nicht deutlich in der heilig
vorkämen. So Origenes u. a. m. Aber Cyrill und Leo der
im fünften Jahrhundert, nahmen sie gegen Nestorius in S
führten sie ein, und im sechzehnten wurden sie sonderlich durch
nitz und die Concordienformel von neuem in Gang gebracht, w
das genus propos. auchematicum, wegen der Abendmahlsl
l. l. n. 2.] Besser wäre es gewesen, wenn man sich derselben
halten hätte. Denn 1) sie haben in der heiligen Schrift kein
Grund, s. oben. 2) Sie sind gegen alle anderweitige Analogie,
man sich in andern Fällen bey solchen Sätzen berufen kann.
sagen: die Seele stirbt, das Gemüth ist, verdauet? der Leib d
losophirt? (wohl aber gebraucht man das consuetam naturae, der
Es kommen Sätze heraus, die im Ausdruck sehr anstößig lauten
gleich vernünftig erklärt werden können,) und dem Leichtsinnigen
tereyen Anlaß geben: Gott ist gestorben — ist begraben — de
Jesus ist ewig — Maria hat Gott geboren — einer aus der
keit ist gekreuzigt worden — u. s. w.; (wenn man den Namen
(Christus) setzt, wird keiner Anstoß nehmen). 3) Der gro
ist ohnehin zu groben und sinnlichen Vorstellungen von Gott genei
den Gebrauch solcher Ausdrücke wird er noch mehr darin bestärkt
angeleitet. Eben darum wollte es auch Nestorius abgeschaf
ob er gleich selbst einräumte, daß man solche Redensarten s
könne, daß sie einen unschuldigen Sinn gäben. [Vergl. M. p. 14

(2.) Die andere Gattung der propositiones idio
machen die Sätze aus, worin die zum Mittlergeschäft Chri
renden Verrichtungen der, entweder nur von der einen Nat
von beiden Naturen zugleich benannten Person zugeschrieben
Dies nennt man genus propositionum ἀποτελεσματικο

ἀποτέλεσμα, effectus, s. opus, sc. mediatorium. In der Schule wird es so ausgedrückt: Apotelesmata, s. actiones ad opus ratorium pertinentes, tribuuntur subjecto, vel ab humana, divina, vel ab utraque natura denominato. Der Analogie ganz gemäß, indem die Handlungen durch Verbindung beider en verrichtet werden. Es kommen dergleichen Sätze auch in iligen Schrift häufig vor, und sie gründen sich auf die communicationem operationum utriusque naturae. S. II. 3. So kann gen: Christus hat die Menschen erlöset, Christus erweckt richtet die Menschen. Aber ich kann auch Sohn Gottes sen Fällen sagen, (im theologischen Sinne,) und nicht minder s, Menschensohn, u. dergl. Luc. 9, 56. Gal. 3, 13. 1 Joh. Hebr. 1, 3. C. 6, 20. Auf dieses genus apotelesmaticum die Concordienformel sehr, wegen der Streitigkeiten zwischen den bergischen Theologen, im sechzehnten Jahrhundert, Osiander und Stancarus. Osiander lehrte: Christus habe nicht Mensch, sondern nur als Gott die Sünden der Menschen hnt; Stancarus hingegen: das Mittlergeschäft Christi gehe die göttliche, sondern bloß die menschliche Natur an. ndern Theologen setzten mit Recht dagegen fest, daß es beide uren zugleich angehe. Jene beiden Theologen aber scheinen ur unbequem ausgedrückt, und es nicht so schriftwidrig gemeint ben, wie ihnen viele Schuld gaben. Osiander wollte durch Behauptung den hohen Werth des Verdienstes Christi in ein helles Licht setzen; Stancarus aber dem Mißverstande vorn, als wenn Christus sein Leiden und den Tod als Gott erst habe. [Uebrigens s. M. p. 146. in der letzten Note.]

Viertes Capitel.

Von dem Werke oder Geschäfte Christi, von dem, was dadurch bewirkt ist.

Einleitung in diese Lehre §. 105. — 107.
[M. p. 141. §. 1. seqq.]

§. 105.

Verschiedene, sonderlich biblische Benennungen und Beschreibungen von den Verrichtungen Christi und heilsamen Erfolg derselben; desgleichen von den Namen Christi, als Weltbeglückers.

I. Allgemeine Namen von den Verrichtungen Christi zum Besten der Menschen.

1) Im neuen Testamente in den eignen Reden Jesu ἔργον oft davon gebraucht, Joh. 4, 34. C. 17, 4. Dies bedeutet das Geschäft, die Verrichtungen, die er übernommen hat, und weil es als Auftrag vom Vater betrachtet wird, heißt es in der angeführten Stelle ἔργον πατρος s. του πεμψαντος. Auch ἐντολη (πατρος), mandatum, Auftrag. Joh. 10, 18. C. 12, 49.

2) Außer diesen biblischen Ausdrücken werden mehrere, nach aufgekommene kirchliche, davon gebraucht. Dahin gehört der Ausdruck munus, der an sich sehr passend ist, nämlich in der Bedeutung: Geschäft, Verrichtung, (also Uebersetzung von ἔργον). eben dem Sinne nahm man auch officium, und diese Benennung ward die gewöhnlichste in der lateinischen Kirche. Schon bey Tertullian (c. Marc. III. 16.) findet man von Christo: officium prophetae, nuntiantis divinam voluntatem; hernach bey Hilarius aus Poitiers, im vierten Jahrhundert: officium Christi prodigium, cognitionem Dei afferre, und: officium Christi poena. Auch in der protestantischen Kirche behielt man diese Ausdrücke

schon Melanchthon, Chemnitz u. a. gebrauchen officium und officia am meisten davon. Weil man aber im Deutschen gewohnt ist, munus und officium von Aemtern, Ehrenstellen zu verstehen, so übersetzte man es auch hier: Amt, wodurch allerley unrichtige Nebenbegriffe veranlaßt sind. Man redete sonst vom Mittleramt Jesu, statt Geschäft; und von drey Aemtern Jesu, statt von dem dreyfachen Geschäfte, oder von den drey Stücken des Mittlergeschäfts Jesu. Wegen dieser Zweydeutigkeit der Wörter: officium und munus, wollte schon Ernesti, man lieber sagen sollte: de opere Christi salutari.

II. Allgemeine Beschreibungen, die das neue Testament von den Absichten der Sendung Christi macht, und von den Wohlthaten, die den Menschen durch ihn zugeflossen sind. 1) In einigen Stellen wird überhaupt der Zweck seiner Erscheinung auf Erden angegeben, und im Allgemeinen darein gesetzt, die Menschen aus ihrem unglücklichen Zustande zu erretten, und in einen glücklichern zu versetzen, z. B. Joh. 3, 16. alle, die an ihn glauben, sollen nicht unglücklich seyn, (μη ἀπολλυσθαι), sondern glücklich werden, (ζωην αἰωνιον). So auch Hebr. 9, 15., wo ἀπολυτρωσις, liberatio ab infortunio, und κληρονομια, possessio beatitatis, vergl. Luc. 19, 10. 1 Tim. 1, 15. 1 Joh. 3, 5. 8. (ἁμαρτιας αἰρειν und λυειν ἐργα τοῦ διαβολου, peccata). Das in diesen Stellen oft vorkommende σωζειν begreift, wie das hebräische יְשׁוּעָה, beide Stücke in sich, Errettung vom Unglück und Versetzung in einen glücklichen Zustand. Nicht so σωτηρια. 2) In andern Stellen des neuen Testaments werden Christi Wohlthaten und Verdienste um das Menschengeschlecht in einer kurzen Beschreibung zusammengefaßt oder auch einige derselben angeführt; als Joh. 1, 17. (handelt von den großen Vorzügen des Christenthums vor der Mosaischen Lehre und Verfassung, (νομος); es wären uns dadurch die größten Wohlthaten, χαρις και ἀληθεια, Zusicherung des aufrichtigsten Wohlwollens Gottes und seiner freyen unverdienten Gnade und seiner Treue gegeben worden). Joh. 14, 6. (Ich bin der Weg, Wahrheit und Leben, d. i. derjenige, durch den ihr zu Gott kommt, der euch tüchtig macht, in die Wohnungen der Seligen einzugehen; diese meine Versicherung ist wahr, ihr könnt euch darauf sicher verlassen; ich bin Urheber und Geber des Lebens, d. i. der Seligkeit.) Hebr. 2, 14. 17. (Er hat durch seinen Tod dem Teufel, dem Urheber alles Verderbens und Unglücks, die Macht, zu schaden, genommen; hat uns von der Todesfurcht befreyet, und hat uns Vergebung unserer Sünden verschafft.) Es ist auch 1 Cor. 1, 30. hieher zu rechnen. Durch ihn hat uns Gott die wahre Weisheit geschenkt, eine Anstalt gemacht, die mit Recht den Namen einer weisen Anstalt verdient, (Gegensatz der eingebildeten Weisheit der Menschen, V. 21.);

er iſt die Urſache unſerer Begnadigung, um ſeinetwillen digt uns Gott, durch ihn heiligt er uns, (nachdem die digung vorhergegangen iſt,) ihm verdanken wir die Erl von Macht und Herrſchaft und Strafen der Sünde.“

III. Bibliſche Namen, die Chriſto als Weltbeglück gelegt werden. Die Namen, welche die Hoheit und Würde bezeichnen, als Meſſias, Chriſtus, König, Herr, alle eigentlich auch ihre Beziehung auf die Wohlthaten Chri auf ſeine Verrichtungen zum Beſten der Menſchen, indem darum Meſſias, König, Herr iſt, um uns aus dem Ung retten, und zu beſeligen. Davon iſt §. 89. und 98. geh Die dogmatiſche Bedeutung iſt alſo hier σωτηρ (κοσμου), heiland, Weltbeglücker. Hier ſind noch einige anzuführen, an und für ſich der Begriff des Beglückers liegt.

1) Ἰησους. Dies iſt zwar ſein eigenthümlicher Unt dungsname, als Menſch; aber es ſollte auch, nach der ohnd Orient üblichen Gewohnheit beym Namengeben, ein bede der Name ſeyn, ſeine künftigen Verrichtungen und Beſtimm anzuzeigen, und es behauptet das neue Teſtament ausdrücklich er ihn durch göttliche Veranſtaltung, auf Befehl des Engels, ten habe. Matth. 1, 21. (σωσει λαον αὐτου ἀπο ἁμαρτιων) 1, 31. C. 2, 21. An ſich war damals der Name unter den häufig, und es iſt derſelbe, den der iſraelitiſche Heerführer J führte, der daher auch bey den LXX und Hebr. 4, 8. Ἰησους Es iſt das hebräiſche יֵשׁוּעַ, und יְהוֹשֻׁעַ, von יָשַׁע, הוֹשִׁיעַ, dem σωζειν entſpricht, wie σωτηρια dem יֶשַׁע, und bedeutet, dem hebräiſchen und griechiſchen Sprachgebrauch, nicht blo Retter, ſondern den Beglücker, Wohlthäter überhaupt.

2) Σωτηρ. Dies Wort kommt in der Bedeutung mit Ἰ überein, und entſpricht ganz dem altdeutſchen, von Luther ge ten Worte: Heiland. Denn σωτηρ bedeutet nicht bloß den, jemanden aus Noth oder Unglück gerettet hat, ſondern ihn a glücklichen Zuſtand verſetzt. Cicero (in Verr. II, 63.) Is eſt ſoter, qui ſalutem dedit; und bemerkt, es ſey ita gnum, ut latino uno verbo exprimi non poſſit. [S. Ern Cl. Cic. h. v.] Die Griechen gebrauchten es daher von ihren Gö z. B. Jupiter, (ſo auch Luc. 1, 47. von Gott,) auch von Regen Antiochus, Ptolemaeus Soter; und Philo nennt den M ſo. Die LXX von Moſe und den Heerführern. Im neuen T mente vorzugsweiſe von Chriſto, Luc. 2, 11. Joh. 4, 42. σ του κοσμου, Weltbeglücker, Wohlthäter des Menſch ſchlechts. Daher σωζειν von Chriſto, beſeligen, und σωζομ die Beglückten, ein Name der frommen Chriſten, 2 Cor. 2,

σωτηρια, das ganze Glück der Christen, das sie Christo verken, nicht bloß in der künftigen, sondern auch schon in dieser lt, 1 Petr. 1, 10. f.

3) Μεσιτης. Hat verschiedene Bedeutungen bey den Alten. bedeutet bey den Griechen conciliator, (Unterhandler, Friedens- r zwischen streitenden Parteyen,) sponsor, arbiter. Im neuen tamente ist der Ausdruck, wenn er von Christo gebraucht wird, Moses hergenommen und aus einer Vergleichung Christi mit entstanden. Nämlich μεσιτης in der Bedeutung: Mittels- son, Bevollmächtigter, Unterhändler, (internuntius, pres,) wird Moses bey Philo, (de v. Mos.,) und bey Paus Gal. 3, 19., genannt, als Vermittler zwischen Gott den Israeliten, weil er im Namen der Israeliten mit und im Namen Gottes mit den Israeliten redete und handelte. Veranlassung zu dieser Benennung ist aus 5 Mos. 5, 5. genom- wo sich Moses selbst so beschreibt, (er stehe ανα μεσον Κυριου λαου). Hiemit wurden Christi Verrichtungen verglichen, und wurde μεσιτης θεου και ανθρωπων (1 Tim. 2, 5.) genannt, ils, in so fern er im Namen der Menschen mit Gott handelt und Gott alles mögliche zum Besten der Menschen thut, theils, in n er im Namen Gottes mit den Menschen handelt, und als sein ollmächtigter eine neue Verfassung stiftete, und den Menschen tes Zufriedenheit und Gnade zusicherte. In dieser Rücksicht heißt ebr. 8, 6. μεσιτης κρειττονος und C. 9, 14. καινης διαθη- der Stifter neuer und vortrefflicherer Einrichtungen, als die Mosaischen wären; vergl. Cap. 12, 24.

4) Prophet, ὁ προφητης, נָבִיא, eine alte jüdische Benen- 3 vom Messias, da man ihn sich immer als den größten aller ollmächtigten Gottes und Lehrer dachte. Der Ausdruck war tsächlich aus 5 Mos. 18, 15. genommen, welche Stelle Petrus, lg. 3, 22. f., von Jesu erklärt, so wie auch Stephanus, Apos 7. S. §. 91.

5) Ὁ Αποστολος. Diese Benennung steht Hebr. 3, 1. τολος — της ὁμολογιας ἡμων, d. i. der Gesandte, Bevollmächtigte Gottes, zu dem wir (Christen) uns bekennen. us selbst gebraucht oft von sich den Ausdruck, (vorzüglich im nes): ὁν απεστειλεν ὁ θεος, z. B. Joh. 17.

Verschiedene andere Namen, die Christo von den einzelnen Menschen erwiesenen Wohlthaten beygelegt werden, ingleichen opischen, als αρχιερευς, αμνος, αμπελος, θυρα, kommen gehörigen Orts vor.

§. 106.

Was in der heiligen Schrift zu dem Werke oder Ge… Christi, das er zum Besten der Menschen ausgeführt eigentlich gerechnet wird; Erklärung des biblischen W… Erlösung; und in welcher Ordnung und Folge diese … von Christi sämmtlichen Verdiensten um das menschli… Geschlecht am bequemsten und natürlichsten abgehandelt werden könne.

I. Was rechnet das neue Testament zum Werke Jesu, … zu seiner Erlösung?

1) Die Bekanntmachung seiner Lehre und den Un… darin, worauf auch mehrere von ihm gebrauchte Benennungen … sächlich gehen, als ὁ προφητης, ἀποστολος, (§. 105.,) διδασ… u. dergl. Von Verwaltung seines Lehramts selbst s. … Hier ist nur zu merken, daß der Unterricht in der göttlichen … zwar keinesweges als der einzige Zweck der Zukunft Chri… neuen Testamente angegeben wird, aber doch immer mit als Ha… zweck und als ein wesentliches Stück seiner Verrich… auf Erden, (oder seines Erlösungsgeschäfts). Dazu zählt Er ei… Joh. 17, 3. 4. rechnet er die Unterweisung in der wahren … (daß sie dich als den wahren Gott erkennen,) ausdrücklich zu … ἐργον. das ihm vom Vater aufgetragen sey, und Cap. 18, 37. … er, dazu sey Er geboren und auf Erden erschienen, auszubrei… wahre Lehre, (ἀληθειαν). Er sey Gesetzgeber und König, … er wahrhafter und untrüglicher Lehrer sey, er herrsche … Gemüther der Menschen, nicht durch äußere Gewalt und Zw… mittel, (wie die Könige der Erden über Menschen herrschen,) s… durch die innere Macht der Wahrheit, die er gepredigt habe; … Cap. 3, 34. C. 12, 49. 50.

2) Seine zum Besten der Menschen übernommenen Le… und sein Tod. Auch diese rechnet Christus selbst immer als ei… sentliches Stück dazu, z. B. Joh. 3, 14. f., desgleichen in der G… nißrede, wo er sich mit dem Manna vergleicht, Joh. 6, 51. … verstehe unter dem Himmelsbrod die Lehre von seiner Perso… besonders von der Aufopferung seines Leibes zum Besten der M… schen, (ὑπερ τ̃ης του κοσμου)", die er als eine sehr wichtige … empfiehlt. Cap. 12, 27. sagt er: „eben dazu (daß er zum B… der Menschen sterben sollte, s. V. 24.) habe ihn Gott in diese … kommen lassen, daher er es gern und willig übernehme"; … C. 14, 31. Dahin gehört auch die Einsetzung des Abendm…

atth. 26, 28. (ſein zur Sündenvergebung vergoſſenes Blut). Eben
s iſt nun die beſtändige Lehre aller Apoſtel, daß Chriſtus zum
ſten aller Menſchen geſtorben ſey, Hebr. 2, 9., und Paulus
nnt dies Leiden Jeſu ὑπακοην, (weil er es aus Gehorſam ge-
n Gottes Willen übernahm,) Röm. 5, 19., vergl. Phil. 2, 8.
d Hebr. 5, 8.; er ſetzt es der παρακοη Adams entgegen, und
it, daß wir Begnadigung oder Sündenvergebung dadurch erlangt
ten. Will man alſo bey den Ausſprüchen der Schrift bleiben,
muß das eine ſo gut als das andere zum Werke Chriſti gerech-
werden, keins darf von dem andern getrennt werden.

Es behaupten zwar viele, daß die Bekanntmachung und
Sbreitung der Lehre die einzige Abſicht ſeines Lebens auf
den geweſen ſey, und daß ſein Tod als Märtyrertod einzig
allein zu betrachten ſey, wodurch er a) ein Beyſpiel und
ſter der Standhaftigkeit und Ergebung in Gottes Willen gege-
, und b) ſeine Lehre als wahr beſtätigt habe. Allein 1) daß
s die einzige Abſicht geweſen ſey, iſt den Vorſtellungen der
hrift nicht gemäß, und wir finden überhaupt nicht, daß ſein Tod
Beyſpiel der Standhaftigkeit in der heiligen Schrift aus-
cklich empfohlen werde, wenigſtens iſt dies nicht die Sache,
bey die heiligen Schriftſteller verweilen, und die ſie als Haupt-
che angeben. Er ſelbſt führt die Erlöſung von den Sünden
d das ewige Leben als Hauptſache an, Joh. 3, 6. Matth. 26.
Was die letztere Behauptung von Erweis und Beſtätigung
r Lehre durch den Tod betrifft, ſo finden wir unter den vielen
ellen, die von ſeinem Tode und deſſen Abſicht reden, keine, worin
ch nur zu verſtehen gegeben würde, daß Jeſu Lehre durch
en Tod Erweis und Beſtätigung ihrer Wahrheit und
ttlichkeit erhalten habe, (wohl aber durch ſeine Auferſtehung
d Himmelfahrt). Denn Hebr. 2, 10. gehört gar nicht hie-
r, (δια παθηματων iſt nach überſtandenen Leiden und geht auf
riſtum); ſo auch Joh. 17, 19. „Ich habe mich geheiligt,
nige: aufgeopfert,) damit auch ſie geheiligt ſeyn in der Wahr-
it. Aber der Sinn iſt: „Ich habe mich deinem Dienſt ganz
weiht, (wie V. 17.,) um ihnen ein Muſter zu geben, dem auch
bey Verkündigung der wahren Lehre folgen ſollen, daß auch
ſich ſelbſt verläugnen, mein Kreuz auf ſich nehmen, allen An-
rüchen entſagen, und nur für mich und meine Sache leben ſollen.“
ſo ſieht man, daß die Vorſtellungen Chriſti und der erſten chriſt-
hen Lehrer hierin ganz anders waren; und man muß jenen Zeiten
id Schriftſtellern nicht die jetzt bey vielen herrſchenden und gang-
ren Ideen unterlegen. Es iſt aber auch ganz recht, daß die hei-
ge Schrift nicht dies als einen Zweck des Todes Jeſu angiebt, daß
durch die Wahrheit und Göttlichkeit ſeiner Lehren habe erwieſen
rden ſollen. Ja es wäre ein offenbarer Irrthum, wenn dies

§. 106.

Was in der heiligen Schrift zu dem Werke oder Ges[chäfte] Christi, das er zum Besten der Menschen ausgeführt [hat] eigentlich gerechnet wird; Erklärung des biblischen W[orts] Erlösung; und in welcher Ordnung und Folge diese [Lehre] von Christi sämmtlichen Verdiensten um das menschli[che] Geschlecht am bequemsten und natürlichsten abgehandelt werden könne.

I. Was rechnet das neue Testament zum Werke Jesu, [und] zu seiner Erlösung?

1) Die Bekanntmachung seiner Lehre und den Inh[alt] darin, worauf auch mehrere von ihm gebrauchte Benennungen [sich] sächlich gehen, als ὁ προφητης, ἀποστολος, (§. 105.,) διδασ[καλος] u. dergl. Von Verwaltung seines Lehramts selbst s[iehe] Hier ist nur zu merken, daß der Unterricht in der göttlichen [Lehre] zwar keinesweges als der einzige Zweck der Zukunft Chr[isti] neuen Testamente angegeben wird, aber doch immer mit als Hau[pt]zweck und als ein wesentliches Stück seiner Verrich[tung] auf Erden, (oder seines Erlösungsgeschäfts). Dazu zählt Er ei[n] Joh. 17, 3. 4. rechnet er die Unterweisung in der wahren [Lehre] (daß sie dich als den wahren Gott erkennen,) ausdrücklich zu [dem] ἐργον. das ihm vom Vater aufgetragen sey, und Cap. 18, 37. [sagt] er, dazu sey Er geboren und auf Erden erschienen, auszubreit[en] wahre Lehre, (ἀληθειαν). Er sey Gesetzgeber und König, [weil] er wahrhafter und untrüglicher Lehrer sey, er herrsche über [die] Gemüther der Menschen, nicht durch äußere Gewalt und Zw[ang]mittel, (wie die Könige der Erden über Menschen herrschen,) sond[ern] durch die innere Macht der Wahrheit, die er gepredigt habe; [s.] Cap. 3, 34. C. 12, 49. 50.

2) Seine zum Besten der Menschen übernommenen Leid[en] und sein Tod. Auch diese rechnet Christus selbst immer als ein [we]sentliches Stück dazu, z. B. Joh. 3, 14. f., desgleichen in der Ge[he]imnißrede, wo er sich mit dem Manna vergleicht, Joh. 6, 51. [wo] er verstehe unter dem Himmelsbrod die Lehre von seiner Person [und] besonders von der Aufopferung seines Leibes zum Besten der M[en]schen, (ὑπερ ζωης του κοσμου)", die er als eine sehr wichtige [Lehre] empfiehlt. Cap. 12, 27. sagt er: „eben dazu (daß er zum Be[sten] der Menschen sterben sollte, s. V. 24.) habe ihn Gott in diese W[elt] kommen lassen, daher er es gern und willig übernehme"; [s.] C. 14, 31. Dahin gehört auch die Einsetzung des Abendm[ahls]

atth. 26, 28. (ſein zur Sündenvergebung vergoſſenes Blut). Eben s iſt nun die beſtändige Lehre aller Apoſtel, daß Chriſtus zum ſten aller Menſchen geſtorben ſey, Hebr. 2, 9., und Paulus nt dies Leiden Jeſu ὑπακοην, (weil er es aus Gehorſam ge Gottes Willen übernahm,) Röm. 5, 19., vergl. Phil. 2, 8. Hebr. 5, 8.; er ſetzt es der παρακοη Adams entgegen, und t, daß wir Begnadigung oder Sündenvergebung dadurch erlangt tten. Will man alſo bey den Ausſprüchen der Schrift bleiben, muß das eine ſo gut als das andere zum Werke Chriſti gerech werden, keins darf von dem andern getrennt werden.

Es behaupten zwar viele, daß die Bekanntmachung und Ausbreitung der Lehre die einzige Abſicht ſeines Lebens auf en geweſen ſey, und daß ſein Tod als Märtyrertod einzig allein zu betrachten ſey, wodurch er a) ein Beyſpiel und ſter der Standhaftigkeit und Ergebung in Gottes Willen gege und b) ſeine Lehre als wahr beſtätigt habe. Allein 1) daß die einzige Abſicht geweſen ſey, iſt den Vorſtellungen der rift nicht gemäß, und wir finden überhaupt nicht, daß ſein Tod Beyſpiel der Standhaftigkeit in der heiligen Schrift aus klich empfohlen werde, wenigſtens iſt dies nicht die Sache, ey die heiligen Schriftſteller verweilen, und die ſie als Haupt e angeben. Er ſelbſt führt die Erlöſung von den Sünden das ewige Leben als Hauptſache an, Joh. 3, 6. Matth. 26. Was die letztere Behauptung von Erweis und Beſtätigung Lehre durch den Tod betrifft, ſo finden wir unter den vielen llen, die von ſeinem Tode und deſſen Abſicht reden, keine, worin nur zu verſtehen gegeben würde, daß Jeſu Lehre durch en Tod Erweis und Beſtätigung ihrer Wahrheit und ttlichkeit erhalten habe, (wohl aber durch ſeine Auferſtehung Himmelfahrt). Denn Hebr. 2, 10. gehört gar nicht hie , (δια παθηματων iſt nach überſtandenen Leiden und geht auf riſtum); ſo auch Joh. 17, 19. „Ich habe mich geheiligt, nige: aufgeopfert,) damit auch ſie geheiligt ſeyn in der Wahr t. Aber der Sinn iſt: „Ich habe mich deinem Dienſt ganz weiht, (wie V. 17.,) um ihnen ein Muſter zu geben, dem auch bey Verkündigung der wahren Lehre folgen ſollen, daß auch ſich ſelbſt verläugnen, mein Kreuz auf ſich nehmen, allen An üchen entſagen, und nur für mich und meine Sache leben ſollen.“ ſo ſieht man, daß die Vorſtellungen Chriſti und der erſten chriſt en Lehrer hierin ganz anders waren; und man muß jenen Zeiten Schriftſtellern nicht die jetzt bey vielen herrſchenden und gang ten Ideen unterlegen. Es iſt aber auch ganz recht, daß die hei e Schrift nicht dies als einen Zweck des Todes Jeſu angiebt, daß durch die Wahrheit und Göttlichkeit ſeiner Lehren habe erwieſen rden ſollen. Ja es wäre ein offenbarer Irrthum, wenn dies

geschähe; und es ist unbegreiflich, wie diejenigen, welche dieses behaupten, dieses so ganz haben übersehen können. Denn 3) aus dem standhaften Tode eines Märtyrers kann man ja die Wahrheit und Richtigkeit der Lehre, für die er stirbt, nie erweisen, (denn sonst Religionsparteyen haben dergleichen standhafte Märtyrer aufzuweisen); sondern es folgt daraus bloß die eigne feste Ueberzeugung des Menschen von der Wahrheit der Lehre. Die Lehre Jesu würde also einen sehr unsichern Grund haben, wenn darauf beruhen sollte und dadurch hätte erwiesen werden sollen. Und obgleich Jesus mit vieler Standhaftigkeit und Seelenruhe starb, so ist es doch gewiß, daß er nicht mit der Gleichmüthigkeit und Freudigkeit den Tod litt, die man an so vielen Märtyrern unter Christen und andern Religionsparteyen zu bewundern pflegt. Er erinnere sich an seine Angst in Gethsemane, Luc. 22., und schon vorher, z. B. Joh. 12, 27. Wenn es also darauf ankäme, so wäre Jesus hierin von vielen Märtyrern übertroffen worden. S. §. 95. 4) Jesus hat während der kurzen Zeit seines Lehramts nicht den ganzen Umfang der Lehren seiner Religion vorgetragen; selbst nicht einmal seinen Aposteln, weil er nur kurze Zeit bey ihnen war, weil die Wahrheiten so viele waren, und sie eines großen Theils derselben damals noch nicht empfänglich waren, Joh. 16, 12. Erst nach seinem Tode wurden sie von den Aposteln in ihrem ganzen Umfange vorgetragen, weiter entwickelt, angewendet, und mit vielen vermehrt, wovon Jesus selbst noch nichts deutlich gesagt hatte. Er wollte nur bereiten und die Aussaat beginnen, sie sollten in die volle Ernte kommen, Joh. 4. Wollte er also seine Lehre, wie man zu sagen pflegt, mit seinem Tode versiegeln oder bestätigen, so hätte er eigentlich nur die damals von ihm selbst vorgetragenen Lehren bestätigt, uns aber in Absicht der übrigen und in Absicht der ganzen Entwicklung derselben in Ungewißheit gelassen. 5) Wäre dies die Idee der neutestamentlichen Schriftsteller, daß Jesus bloß in der Absicht auf Erden gelebt habe, um zu lehren; so ist nicht abzusehen, warum seiner Person, nach ihrer Aussage, so erhabene Vorzüge beygelegt werden, warum sich die Gottheit auf eine so besondere und einthümliche Art mit ihm vereinigt habe, wie sonst mit keinem Menschen und keinem erschaffenen Wesen. Er konnte ja auch als bloßer Mensch von Gott belehrt seyn, eine von Gott geoffenbarte Lehre vortragen, und eine neue Religion und Verfassung stiften, wie Mose und die Propheten thaten, und hernach seine Apostel selbst. Er selbst trug ja auch nur den kleinsten Theil seiner Lehren vor, breitete sie selbst gar nicht weit aus, lehrte nur drey Jahre, trug seine Lehre bloß in einem einzigen Lande, in einem kleinen Bezirke, in Judäa und Galiläa, vor, und sah noch wenig Erfolg von seinen Bemühungen. Die Apostel hingegen vermehrten und erweiterten sie, lehrten größtentheils eine lange Reihe von Jahren hindurch, breiteten sie

schon

on in vielen Ländern der Erde aus, und sahen den glücklichsten
folg ihrer Arbeiten. Kurz, sie thaten, wie Christus ihnen selbst
hergesagt hatte, Joh. 14, 12., gröſsere Thaten, als Er selbst.
äre also Christus bloſs Lehrer gewesen, so müſste Er seinen Apo-
n selbst in vielen Stücken nachstehen und weichen. Er hätte nur
s voraus, daſs er Stifter, Urheber und Tonangeber gewesen
re. Allein nach der Lehre der Apostel und schon nach der Lehre
Johannes des Täufers hatte Er ganz unendlich viel Vorzüge vor
en und allen Lehrern, die gewesen sind und seyn werden; und
s, was die Apostel leisteten und alle Propheten je geleistet hat-
, konnte mit dem, was Er für das ganze Menschengeschlecht ge-
n hatte, in gar keine Vergleichung gesetzt werden. Denn die
enschen haben ihm allein ihr ganzes Glück hier und dort zu dan-
. Der, den Christus selbst den gröſsten aller Propheten nennt,
Johannes der Täufer, hält sich für unwerth, ihm auch nur den
ingsten Sklavendienst zu leisten, Joh. 1. und C. 3, 28. — 36.
er an ihn glaubt, hat das ewige Leben. Wo wird der-
ichen wohl von einem Propheten oder Apostel gesagt? wo heiſst
z. B.: wer an Moses, Paulus glaubt, hat das ewige Leben?
So wenn die Schriftsteller des neuen Testaments nicht ganz inconsequent reden und schlieſsen sollen; so muſs sich nach ihrer Vorstellung
Absicht Gottes bey Jesu Sendung und Tod durchaus viel weiter
s auf das bloſse Lehren und Beyspielgeben erstreckt haben,
d er muſs eine weit erhabenere Person als alle menschliche Lehrer
r und nach ihm seyn. 6) Wo heiſst es auch je von einem Märty-
, z. B. Jacobus, Stephanus, er sey für die Menschen gestor-
n? und das müſste doch gesagt werden, wenn dies weiter nichts
äre, als ein Beyspiel den Menschen geben oder die Wahrheit der
re bestätigen. Paulus protestirt selbst gegen den Gedanken als
en eine Lästerung Christi, die keinem Christen in den Sinn kom-
n könne, 1 Cor. 1, 13.

II. Erläuterung des Worts ἀπολυτρωσις (Erlösung) oder
τρωσις, und Entwickelung des darin liegenden Begriffs. 1) Die
ächtliche und erste Bedeutung von λυτροω ist allerdings loskau-
n, durch ein gegebenes Lösegeld oder Auslösung anderer Art.
nn λυτρον ist pretium redemtionis und entspricht bey den
LXX dem hebräischen כֹּפֶר. 2 Mos. 30, 12. u. f. So wird es z. B.
n Loskaufung aus der Gefangenschaft oder Sklaverey gebraucht,
durch Lösegeld geschieht, auch von Sachen, welche in fremder
nd waren und die man wieder einlöset; und λυτροω und λυ-
ωσις entsprechen dann häufig den hebräischen Wörtern: גָּאַל und
ן, und den daraus gebildeten Substantiven, z. B. 3 Mos. 25,
5. 30. 48. 49. Allein 2) λυτρουν und λυτρωσις haben auch oft
n allgemeinen Begriff jeder Befreyung und Errettung aus
einem

einem unglücklichen Zuſtande, z. B. Sklaverey oder Befreyun
jedem andern, ſelbſt moraliſchen Uebel, wo auch kein Lo
fen, im eigentlichen Sinne, oder etwas dem Aehnliches, ſtan
gerade wie פָּדָה und גָּאַל. Die Hebräer verglichen ohnehin
Unglück mit Sklaverey und Gefangenſchaft, da dies
Schickſal ihre Nation ſo oft betroffen hatte. Gefangenſch
ihnen großes Unglück überhaupt, und Bild davon, z. B.
42, 10. (Gott wird den Hiob aus der Gefangenſchaf
freyen, wenn er geſund iſt, und das Glück wieder herſtellen),
gefangenes Volk, Pſ. 53, 7., unglückliches Volk. Jede
tung aus dem Unglück, auch wo keine Loskaufung im eigen
Sinne iſt, heißt bey ihnen λυτρωσις, und der Erretter λυτ
und λυτρον Rettungs-, Befreyungsmittel, wie es M
gut überſetzt. Es wird nicht bloß von Befreyung von leibli
Uebeln geſagt, ſondern es wird auch auf das Geiſtige übe
gen. Daher pflegen die LXX פָּדָה und גָּאַל oft durch
zu überſetzen, Hiob 33, 28., und ῥύεσθαι, Jeſ. 50, 2., w
alſo Synonyme von λυτρουν ſind. 3) Dieſem hebräiſchen
hebräiſch-griechiſchen Sprachgebrauche folgen nun die Schrift
des neuen Teſtaments, und gebrauchen dieſe Wörter von jed
rettung oder Befreyung, auch da, wo kein Löſegeld im eigen
Sinne ſtatt findet, z. B. ἡμερα ἀπολυτρωσεως Eph. 4,
ἐγγιζει ἀπολυτρωσις Luc. 21, 28., und Röm. 8, 23. ἀπολ
σις του σωματος, und Moſes heißt Apoſtelg. 7, 35. λυτ
der Iſraeliten, (der doch für ſie kein Löſegeld gegeben hatte).
nach wurde es bey den Juden und Chriſten vom Meſſia
braucht, und zeigt auch, von ihm geſagt, Errettung,
freyung an, die man ihm zu verdanken hat. Da aber die
ſtellungen vom Meſſias und ſeinen Abſichten ſehr verſchieden war
dachten ſich nicht alle daſſelbe bey dieſer von ihm zu erwar
Befreyung. (1.) Viele Juden, die ſich den Meſſias als ir
Regenten dachten, ſetzten die λυτρωσιν λαου in eine leiblich
freyung der Nation von ihren Feinden und Unterdrückern,
ſtens hauptſächlich, vergl. Luc. 24, 21. λυτρουν Ισραηλ,
Meſſias, welches Apoſtelg. 1, 6. heißt: ὑποκαθιστανει βα
τω Ισραηλ. (2.) Von den Beſſerunterrichteten wurde abe
ἀπολυτρωσις, die man dem Meſſias zuſchrieb, bloß in einer
ſtigen und moraliſchen Sinne genommen, und auf dieſe
nahmen es auch Chriſtus ſelbſt und ſeine Apoſtel beſtändig.
wird häufig a) der Sünde eine Herrſchaft und Macht zuge
ben, die ſie über die Sünder übe, (ſ. §. 85. 1.), desgleichen
Urheber der Sünde, (dem Verführer der erſten Menſchen)
auf gleiche Weiſe wird auch b) der Tod, (die Folgen und S
der Sünden,) als Tyrann beſchrieben, der die Menſchen in
Gewalt habe, und der, welcher umkommt oder unglücklich

ein Gefangener und Sklave. Chriſtus befreyet uns aber, nach
lehre des neuen Teſtaments, α) von der Macht und Herrſchaft
Sünde durch ſeinen gläubig aufgenommenen Unterricht
= Belehrung, Joh. 8, 32.—36. (ἀληθεια ἐλευθερωσει ὑμας —
= ὑμας ἐλευθερωσει, u. ſ. w.); dieſen hat er durch Lehre und
ſpiel gegeben: aber er befreyet uns auch β) von den Strafen
Sünde, oder hat uns Begnadigung verſchafft durch ſeinen
, (Verſöhnung). Und das erſte Stück der Erlöſung kommt
erſt dann eigentlich zu gut, und wir haben dann erſt die
Empfänglichkeit dafür, wenn wir Gewißheit von dem zweyten
haben. Dieſe doppelte Art der Befreyung wird durch ver-
dene Redensarten ausgedrückt, die bald die eine, bald die an-
Art, bald beide zuſammen anzeigen. Dahin gehört: σωζειν
ἁμαρτιων Matth. 1, 21., καθαριζειν ἀπο ἁμαρτιας Joh. 1,
u. dergl. Eben ſo wird auch λυτροω und λυτρωσις gebraucht,
eins von beiden, bald beides zugleich auszudrücken, Hebr. 9,
1 Petr. 1, 18. Röm. 3, 24., und was Tit. 2, 14. λυτρουν
ἀδικιας heißt, wird Gal. 1, 14. durch ἐξαιρειν ausgedrückt;
Chriſtus ſelbſt ſagt, er gebe ſein Leben als λυτρον ἀντι πολλων,
th. 20, 28., d. i. er ſterbe zur Befreyung oder Errettung für
Menſchen. Gerade auf dieſelbe Art werden auch die übrigen
nsarten vom Erkaufen oder Loskaufen, vorzüglich von
r Art der Befreyung oder Errettung gebraucht, und eben ſo
Chriſtum übergetragen, als ἀγοραζειν, ἐξαγοραζειν, ſ. 1 Cor.
3. 2 Petr. 2, 1. (der Herr, der ſie erkauft hat), Gal. 3, 13.
nbarung 5, 9.

III. Ueber die Ordnung und Folge, worin die einzelnen, zu
Artikel von Chriſti ſämmtlichen Verdienſten um das Menſchen-
lecht gehörenden Materien am bequemſten und natürlichſten
handelt werden können. Es iſt am natürlichſten, hiebey auf
doppelten Endzweck der Sendung Chriſti Rückſicht zu nehmen,
Num. 1.): a) die Menſchen aus ihrem unglücklichen Zuſtande,
in ſie durch die Sünde gerathen ſind, zu befreyen, (daß ſie
verunglückten,) Joh. 3, 16.; und b) ihnen wahre Glückſeligkeit
ieſer und der künftigen Welt zu verſchaffen, (daß ſie das ewige
n haben,) eben daſelbſt. Hieraus erhellt, daß es zweckmäßig
im ſyſtematiſchen Vortrage der Theologie die Lehre von den
richtungen (opere) Chriſti abzuſondern von der Lehre
dem Stück, oder den Wohlthaten ſelbſt, die uns Chriſtus
ſeine Verrichtungen zuwege gebracht hat, (de beneficiis
ſti). Jenes erſte Stück handelt alſo von den Mitteln,
ſich Gott bediente, das Menſchengeſchlecht durch Chriſtum
er herzuſtellen; das zweyte von dem Erfolge der Bemühun-
Chriſti. Die heilige Schrift unterſcheidet dies auch anderwärts

(außer

(außer Joh. 3.) eben so als Röm. 3, 9. 10. Gabe Christi, καταλλαγη, der Erfolg oder die Wohlthaten 2 Tim. 1, 10. durch das Evangelium (opus Christi) Leben und Unsterblichkeit ans Licht gebracht, (beneficia). Also dem Vorgange der Bibel gemäß, die ganze Abhandlung so richtet werden:

(I.) Von dem Geschäft oder den Verrichtungen oder von seiner Erlösung, seinem Mittlergeschäft, demtio). Dazu gehört:

(1.) Die Befreyung oder Erlösung von den Strafen Sünden, (welche durch seinen Tod oder sein Blut geschehen nebst der Lehre von der Frucht derselben, oder der Rechtfertigung oder Begnadigung der Menschen. §. 108. — 115. incl.

(2.) Die Befreyung von der Macht und Herrschaft Sünde, welche unter göttlichem Beystand durch Christi Unterden er durch Lehre und Beyspiel gegeben hat, bewirkt §. 116. 117.

Eins gehört so gut wie das andere zur ἀπολυτρωσις Erlösung. Nur muß die Vergebung der begangenen und Zusicherung derselben vorangehen, ehe uns das zu werden kann, was im zweyten Stücke enthalten ist. Dar dieser Ordnung. So lehrt auch die Bibel: erst werden begnadigt, dann geheiligt. Das erste bewirkt der Tod das zweyte dann unter göttlichem Beystand sein Unterricht, er gläubig aufgenommen und befolgt wird.

(II.) Von dem Erfolg dieser sämmtlichen zum Wohl der schen übernommenen Geschäfte, oder von der Glückseligk welche die Menschen dadurch in diesem und dem künftigen wirklich erlangen, (de beneficiis Christi). §. 118. — 120. in

Ehe dies aber durchgegangen werden kann, ist vorher einiges über die gewöhnliche Methode zu sagen, nach der die Lehre vom Mittlergeschäft Christi, besonders ehedem, abzuhan pflegte. §. 107.

§. 107.

Ueber die ehedem gewöhnliche Lehrform von dem d fachen Geschäfte Christi als Mittlers.

[M. Appendix, p. 193. — 196.]

Es ist in der protestantischen Kirche, vornehmlich in lutherischen, lange Zeit gewöhnlich gewesen, zu dem Mittl

ıft Christi dreyerley Arten der Verrichtungen zu rechnen, (offi- munera,) die man im Deutschen nicht bequem Aemter ge- nt hat, (s. §. 105. I. 2.): das prophetische, hohenprie- liche und königliche. Unter den lutherischen Theologen diese Lehrform zwar nicht allgemein, aber doch vom siebzehnten hundert an, bis auf Ernesti's Zeit, die gewöhnlichste. Die- chrieb 1768 und 1769 zwey Programme de officio Christi plici, die in Opusc. theol. p. 411. sq. stehen, worin er diese Form aus mehrern Gründen mißbilligt. Die meisten seiner nde, (denn nicht alle sind von gleicher Stärke,) haben so viel euchtendes, daß seit der Zeit viele protestantische Theologen diese form in den Systemen ganz verlassen haben, als Zacharia, derlein, u. a. m. Andere haben sie beybehalten und zu ver- digen gesucht, als Seiler, Leß, (in Prakt. Dogmat.,) Dres- in dessen Obss. in tripartitam divisionem muneris mediato- Viteb. 1778. 4., manche gute historische Bemerkungen vor- men. Wir handeln erst von dem Ursprunge und der Geschichte er Lehrform, und dann von den Gründen, warum sie im syste- tischen Vortrage der Glaubenslehre nicht zweckmäßig scheine.

I. Ursprung und Geschichte dieser Eintheilung. Die e Veranlassung dazu gab der Name מָשִׁיחַ s. Χριστος, unctus. entlich bedeutet dies, nach dem Sprachgebrauche, einen König, n man hielt sich an die Etymologie und machte Deutungen aus selben. Man fragte: Wer wurde im alten Testamente gesalbt durch Salbung zu seinem Amte geweiht? Am häufigsten fand es von Königen und Priestern. Daher behaupteten schon e Kirchenväter, daß מָשִׁיחַ die königliche und priesterliche Würde Christo anzeige, Ambrosius, Ruffinus, u. a. Man fand auch, daß Propheten bisweilen gesalbt waren, 1 Kön. 19, 6., also meinte man, daß Christus zugleich auch darum so heiße, er Prophet sey. So schon Clemens von Alexandrien, [s. esde, S. 5.]. Da nun Christus König, Priester und ophet in der heiligen Schrift genannt wird, so setzte man dies en einander, und sagte, das ganze Mittlergeschäft Jesu bestehe s diesen dreyerley Arten der Verrichtungen. Alle drey Stücke det man zuerst im vierten Jahrhundert deutlich zusammen und zum ittlergeschäft gerechnet, bey Eusebius, (Kirchengesch. I, 3., auch der Demonstr. evang. IV, 15.). Die Sache ist also nicht so neu, s Ernesti zu meinen scheint. Ja, vielleicht ist die Eintheilung sprünglich von den Juden auf die Christen gekommen. Denn die abbinen und Kabbalisten schreiben auch dem Messias eine drey- che Würde (Krone) zu, Krone des Gesetzes, des Priester- ums und Königreichs. [S. Schöttgen in seiner Schrift m Messias, S. 107. 298. f.] Wenigstens sind sie auf eben dem

Wege

Wege dazu gekommen. Aber allgemeine Lehrvorschrift ist d bey den Christen nie geworden, sondern man bediente sich als eines bildlichen Lehrtropus. In der griechischen K die Eintheilung ehedem am häufigsten gebraucht worden. M det Spuren davon bey Chrysostomus, Theodoret, u. wird daher auch in den Bekenntnißschriften der griech Kirche in neuern Zeiten angetroffen, als aus dem sie Jahrhundert, und noch jetzt ist sie in der russischen gebräuchlich. In der lateinischen Kirche wurde sie ve sparsamer angewendet; die Scholastiker aber bedienten sich Lehrtropus im akroamatischen Vortrage gar nicht, daher h die folgenden Theologen der römischen Kirche nur selten ha ihn gleich viele derselben nicht verwerfen, als Bellarmin. bedienten sich auch die ersten lutherischen Theologen, die römischen Kirche ausgingen, dieser Lehrform nicht beym Vort Lehre vom Mittlergeschäft Christi, z. B. Melanchthon i seinen theologischen Schriften, auch bey Luther findet sich deutliche Spur davon. Erst seit dem siebzehnten Jahrhund man an, sie nach und nach in den Lehrvortrag zu bringen, scheint, daß es Joh. Gerhard in seinen Locis theol. zue than hat; bey Chemnitz wenigstens findet man sie noch nicht gebrauchte sie hierauf auch selbst im Religionsunterricht für d Spener nahm sie in seinen Catechismus auf, im siebzehnten hundert; und so wurde es endlich allgemein üblich, nach di theilung und unter dieser Ueberschrift die Lehre vom Mittler abzuhandeln. In der reformirten Kirche hat sie schon C dem mehrere folgten, auch bey Arminianischen und So nischen Schriftstellern findet man sie.

II. Beurtheilung dieser Eintheilung. Morus zwar, daß auf diesen Lehrtropus an sich nichts ankomme, man auch die Sachen mit andern Worten ausdrücken und ohn bildlichen Redensarten vortragen könne; indessen sucht er i zu vertheidigen, wiewohl auf nicht ganz befriedigende Art. Gründe, warum es rathsamer scheint, daß dieser Lehrtro Schulvortrage der Theologen lieber nicht gebraucht werd folgende:

1) Aus Num. I. erhellt, daß die ganze Vortragsart a bloß etymologischen Erklärung des Wortes משיח und einer gegründeten allegorischen Deutung dieses Namens entstan Denn nach dem wahren Sprachgebrauche der Bibel heißt bloß König. Es wurden mehrere gesalbt, aber die Könige vorzugsweise Gesalbte.

2) Alle diese Wörter sind, von Christo gebraucht, unei liche Ausdrücke. Solche bildliche Ausdrücke sind zwar an

und lehrreich und müssen im akroamatischen und populären Vor-
der Glaubenslehre gehörig erklärt werden; aber die Begriffe
können bequemer erst mit eigentlichen Wörtern ausgedrückt wer-
und die uneigentlichen Ausdrücke sind nicht bey der Eintheilung
zum Grunde zu legen, wenn sie gleich biblisch sind. So ver-
man ja auch mit den andern tropischen Ausdrücken von Christo,
amm, Arzt, Hirt, Thür, Weinstock. Warum hier
? So kann von Christo als König und von Gott bevoll-
gtem Lehrer (Propheten) bey seinen Ständen gehandelt wer-
und als Versöhner (Hoherpriester) ebenfalls besonders, und
nn die bildlichen Ausdrücke erklärt, und gezeigt werden, was
n, fürbitten, segnen, von Christo gesagt, bedeute.

3) Eben darum, weil es uneigentliche Benennungen sind, denen
iedene Bedeutungen untergelegt werden können, je nachdem man
engern oder weitern Sinne nimmt, sind auch die Theologen
sehr uneinig, wenn sie die Verrichtungen, die mit jeder dieser
nung angezeigt werden, bestimmt angeben sollen. Schon dar-
t es unbequem, diese Eintheilung zum Grunde zu legen, und sie
leicht zu Verwickelung in den Begriffen Anlaß geben. Einige
m. I.) nehmen nur zwey Aemter an, (das königliche und hohen-
erliche,) und begreifen das prophetische mit in dem priester-
, weil die Priester zum Lehrstande gehört haben. Aber auch
welche drey Aemter annahmen, sind nicht einstimmig. In der
tischen Kirche ist indessen die Vorstellung, die schon Baier hat,
der auch Seiler folgt, eine der gangbarsten: das prophe-
he Amt begreife die Verrichtungen Christi als göttlichen Leh-
s in sich, die Menschen von der Unwissenheit zu befreyen und
n den Weg zur Seligkeit zu zeigen, (oblatio amissae salutis);
hohenpriesterliche, das ganze Versöhnungsgeschäft, oder
eyung von Schuld und Strafe der Sünden, (acquisitio
siae salutis); das königliche, die Bemühungen Christi zum
en seiner Verehrer und seiner Kirche und zur immer mehrern
breitung der Wahrheit auf Erden, (collatio amissae salutis).
andere vertheilen und bestimmen es wieder auf andere Art.

4) Man beruft sich zwar auf die Bibel, wo diese bildlichen
nnungen, König, Prophet und Hoherpriester, von
to oft vorkommen. Allein die biblischen Schriftsteller beschreiben
diesen Namen nicht gerade alle diejenigen einzelnen Verrich-
n Christi als Mittlers, welche die Theologen darunter begreifen,
rn beschreiben damit oft die ganze Absicht seiner Sendung und
ganze Geschäft Jesu. Die Namen sind aus der alten israeliti-
Staatsverfassung hergenommen, und werden hauptsächlich in
Vorträgen vor den Juden und Judenchristen von den Aposteln
aucht, denen der unter diesem Bilde verborgene Sinn gleich

ver-

verständlich war. Anfänglich machten Propheten und Priest
jüdischen Staatsverfassung alles aus; wäre dies immer so ge
und hätten die Israeliten nie Könige bekommen, so hätte
stus den Namen König nicht erhalten, oder er wäre
Königen verglichen worden. Als aber dies die höchste W
den Israeliten wurde, so wurde auch die Würde Christi
Königswürde verglichen und er davon benannt. — Ueber
schen Begriff, der in diesen Namen liegt, und den bibli
brauch derselben ist nun noch dies zu merken:

a) Prophet wird Christus genannt, nicht blos
(wie auch Morus will, s. p. 195. und p. 148. not.
weil er Lehrer war, sondern nach der ursprünglichen
des Wortes, überhaupt als Gottes Gesandter oder
mächtigter; und er that alle seine Verrichtungen als P
d. i. als Gesandter Gottes, das Leiden und Sterben so gut,
Lehren. Sonderlich heißt er so in Vergleichung mit Mo
der Stelle 5 Mos. 18, 15., vergl. Apostelg. 3, 22. (S.
Moses aber hatte außerdem, daß er Lehrer und Religions
war, auch die Verrichtungen eines Regenten und P
auf sich, und gab hernach nur erst einen Theil seiner Verri
(das Priesterthum,) an Aaron ab. Moses gab also das Ges
regierte, ließ opfern, alles als Prophet, (d. i. im Auf
Gott).

b) Mit der Königswürde ist es eben so. Nic
darum heißt Christus so, weil er die Seinigen und die Kirche
leitet, schützt; sondern auch in so fern er Lehrer der Wa
ist, wie er ja selbst sagt, Joh. 18, 37., sein Königreich
der Wahrheit, und deren Verkündigung, Forderung und
tung, §. 106. I. 1. Das griffe ja dann aber ins Propheten
ein, nach der gewöhnlichen Erklärung und subtilen Unterscheid

c) Die Vergleichung mit Priestern, besonders dem
Hohenpriester, findet sich vornehmlich häufig im Brief
Hebräer, vom fünften Capitel an. Sie ist aber auch schon
Testamente gegründet, in der Stelle Ps. 110, 4., die Chris
von sich erklärt, und darauf bezieht sich Paulus auch in d
führten Schrift. Paulus führt sie aber dort darum so w
aus, weil er diesen Brief zunächst an bekehrte Juden schr
aber zum Abfall vom Christenthum geneigt waren, und d
Ursprung der Mosaischen Religion und der ganze israelitische
dienst weit erhabener, glänzender und prachtvoller vorkam,
christliche. Bey den Christen schien ihnen hier alles dürftig u
lich zu seyn, in Vergleichung mit den Juden. Darum
Paulus Christum erst mit Moses, und dann Cap. 5. f.
Priestern der Israeliten, und zeigt seine Aehnlichkeit, aber a

Vorzüge vor diesen. Diese Bilder und Vergleichungen also
ist gleich allen solchen Christen ganz verständlich, welche den levi-
Gottesdienst und das Priesterthum nicht kennen, sondern diesen
es alles erst erklärt werden, wenn sie es recht verstehen sollen.
also nicht zweckmäßiger und rathsamer, die Sache erst mit
eutlichen und eigentlichen Ausdrücken vorzutragen, wie ja dies
s und die Apostel selbst so oft thun in dieser Lehre, und her-
zeigen, unter welchen Bildern und Vergleichungen die Sache
heiligen Schrift außerdem vorgestellt wird, und die Bilder
klären? Damit aber soll nicht gesagt werden, daß diese bild-
Ausdrücke verwerflich wären und gar nicht im Vortrage der
chen Lehre vor Volk und Jugend gebraucht werden sollten.
Meinung ist vielmehr: man soll die Sache erst eigentlich ohne
: sagen, dann die bildlichen Ausdrücke der heiligen Schrift er-
, und hierauf mit bildlichen und eigentlichen Ausdrücken ab-
seln, so wie uns die heilige Schrift selbst darin mit ihrem
r vorgeht. Die bildlichen Ausdrücke sind an sich gar nicht zu
rfen, auch nach psychologischen Grundsätzen, denn sie wirken
it stärker als die eigentlichen, und machen die Sachen deutlicher,
mlicher und dem Herzen eindrücklicher, nur müssen sie gehörig
t werden. Wir befolgen nun den §. 106. am Ende vorgezeich-
Plan.

Erste

Erste Abtheilung des vierten Capitels

Ueber die Erlösung von den Strafen der Sünde, oder von der Versöhnung Chr und deren Frucht, der Rechtfertigung Menschen vor Gott. §. 108. — 115.

§. 108.

Bemerkungen über die verschiedenen Vorstellungen Sündenvergebung bey Gott und ihrer Be gung, und Anwendung hievon auf die bibliſc Lehre von Christi Versöhnung.

I. Ueber Sündenvergebung und über die verschied griffe der Menschen davon in ältern und neuern Zeiten, sond Absicht der Bedingungen, unter denen Gott Sünde verge ist einstimmige Lehre aller Religionen, daß 1) Uebertretung d lichen Gesetze unvermeidliche Strafe nach sich ziehe; aber auch es keine ganz unerläßliche Sünden gebe, sondern daß Gott sey, unter gewissen Bedingungen Sündenstrafen zu Denn die Religion hat nicht bloß den Zweck, den Mensch seine Bestimmung zu belehren, sondern auch, ihn über sein diesseits und jenseits des Grabes zu beruhigen. Die Meinun die Bedingungen, woran Sündenvergebung gebunden sey, l unter verschiedene Klassen bringen. Einige haben mehrere d sammen verbunden, als zur Begnadigung erforderlich; and einzelne derselben.

1) Opfer und andere gottesdienstliche Geb und Ceremonien. a) Opfer finden wir allgemei allen Völkern, sobald sie aus dem ersten thierischen Zustande getreten sind; auch in der heiligen Schrift in der frühesten riode, 1 Mos. 4. C. 8, 20. 21. An sich scheint die Idee

Gott würdig zu seyn, daß sich mehrere alte und neuere Philo-
n nicht genug wundern konnten, wie die Menschen darauf ge-
en wären, und wie dies so allgemein habe werden können.
es liegt tief in der menschlichen Natur ein gewisses Gefühl des
fnisses, welches den Menschen nöthigte, sich nach Mitteln um-
n, welche dazu dienten, die Gottheit den Menschen geneigt
chen und die verdiente Strafe der Sünden abzuwenden. S.
Num. II. und §. 88. I. 2. Daß aber nun gerade die Opfer
gewählt und hernach bey den Israeliten und ihren Vorfahren
durch göttliche Gesetze autorisirt wurden, dazu liegt der Grund
lgendem. Die Gottheit dachte man sich menschlich und kör-
ich. §. 19. Davon ging ursprünglich der Gedanke an Opfer
Man hoffte die Gunst derselben durch eben die Mittel zu erlan-
womit man sich Menschen geneigt zu machen suchte. Was
schen Freude macht, dachte man, ist auch Gott angenehm.
n uns jetzt der Gedanke leicht scheint, daß nur innere Recht-
enheit und Herzensgüte Gott gefalle, so faßte ihn doch der rohe
ungebildete Mensch noch nicht ganz; und wenn er auch etwas
n faßte, so fühlte er doch, was wir auch fühlen, daß seine Hei-
it sehr mangelhaft sey, und daß es also mit den Ansprüchen auf
es Wohlgefallen durch Heiligkeit mißlich aussehe; auch machte
er Gedanke unruhig, daß ja die vorher begangenen Ver-
gen durch die nachfolgende Heiligung nicht abgethan und
chehen gemacht werden könnten, daß also noch immer Strafe
rechten sey. Also brachte man den Gottheiten Geschenke und
en, um sich ihnen wohlgefällig zu machen. Daher die Wörter,
aben, Geschenke bedeuten, in den alten Sprachen zugleich
y anzeigen. Bey Darbringung derselben dachte man sich in
ltesten Zeiten die Gottheiten persönlich, obgleich unsichtbar,
wärtig, und — wenn sie, wie gewöhnlich, aus Speisen be-
en — gleichsam mitgenießend und sich an dem süßen Geruch
end. (Κνισσα, bey Homer, der süße Fleischgeruch der Opfer.
Il. IV, 49. Il. XXIV, 68. sq.) Daher die Opfer auch
ise und Trank der Gottheit hießen. Jupiter reiset daher
Homer vom Olymp, nebst den übrigen Göttern, zu einem
hen Opfermahl, das ihm die Aethiopier bringen, und das zwölf
dauert, Il. I, 423. sq., besonders auch Il. XXIII, 206. 207.
wollte mit diesen Geschenken der Gottheit für empfangene
lthaten danken, etwas Gutes von ihr erlangen, oder Uebel, die
sich als Schickung der Götter oder Wirkung ihres Zorns dachte,
rch abwenden. Unerweislich ist, (wie viele, z. B. Ernesti
Döderlein, annehmen,) daß die allerersten Opfer bloß
kopfer gewesen, und daß Versöhnungsopfer nur erst
) Moses eingeführt wären. Denn bey allen Nationen finden
alle drey Gattungen bey einander, und selbst bey Abels und
Noah's

Noah's Opfer, 1 Mos. 4. und 8., war die Absicht, Gnad
Gott zu erlangen und Böses (Zorn Gottes) abzuwenden. Der
spruch im Homer, (Il. I, 495. sq.): „daß Speis- und Trank
und süßes Rauchwerk die Götter mit den Menschen versö
wenn sie gefehlt und gesündigt haben", ist durchgängig Grun
opfernder Nationen. Selbst Menschen wurden den Göttern
opfert, wenn man glaubte, daß gemeiner Thiere Fleisch zu
sänftigung ihres Zorns oder zur Abwendung ihrer Ungnade nic
reiche. Dies geschah zuerst in den Zeiten der größten Ro
und Wildheit, da sich die Menschen die Götter eben so
rachgierig, blutdürstig dachten, wie sie waren. Hernach
es selbst bey gesitteten Nationen, (Griechen und Römern,) bey
ten, bey Landplagen und großen Unglücksfällen; auch die
kehrten oft zu dieser Sitte zurück, so streng auch die Gese
gegen bey Moses waren. [S. über den Ursprung der
Sykes Vom Ursprunge der Opfer, mit Anmerkungen von
ler, Halle 1778, 8.; und Wolf Vom Ursprunge der Opf
den Vermischten Schriften.] b) Als verschiedene Nationen all
gesitteter wurden, sahen mehrere unter ihnen ein, daß sich
Gebrauch der Opfer mit richtigen Begriffen von Gott und
Eigenschaften nicht vereinigen lasse, und daß man auch das,
man durch das Opfern zu erlangen hoffte, durch die Opfer
von der Gottheit nimmermehr erhalten könne. Gleichwohl h
Gesetzgeber und Religionsstifter den Gebrauch selbst nicht s
abschaffen, weil nicht sogleich etwas an die Stelle des Abgesch
gesetzt werden konnte; sie mußten ihn daher vielmehr als ein
des äußern Gottesdienstes beybehalten. Was sie thun konnten
dieses, daß sie ihn nicht nur unschädlicher zu machen, sondern
so viel wie möglich, zu höhern Zwecken zu nutzen suchten.
mußten daher dem alten Gebrauche edlere Absichten unterlegen,
Opfer als sinnbildliche Vorstellungen gebrauchen, Gutes da
zu lehren und das Volk sittlich zu bessern. Solche Versuch
schahen bey mehrern policirten Nationen; man behielt die
Formeln in dem untergelegten erhabenern und bessern Sinne
Allein es geschah nicht überall mit gleich glücklichem Erfolge.
Anordnungen, die Moses auf göttlichen Befehl machen s
zeichnen sich hier besonders vor allen aus, die wir bey den
heidnischen Nationen finden. Moses war völlig überzeugt,
ging von dem Satze aus, daß, (wie Paulus Hebr. 10, 1.
Opfer an sich keine wirkliche Vergebung der Sünde bey
bewirken, und er hat sie daher auch dazu gar nicht verord
und so dachten alle Propheten nach ihm hierüber. S. Ps. 50,
Ps. 51. Jes. 1, 11. Jerem. 6, 20. Amos 5, 22. u. a. Weil
aber doch Opfer damals beybehalten werden mußten, (denn
würde gar bald unter dem rohen sinnlichen Volke alle Gotte
eh

g aufgehört haben); so verordnete Moses sie bloß zur äu-
Reinigung, wie Paulus Hebr. 9, 13. richtig sagt. Gott
Dnete darum auch im Mosaischen Gesetze für manche sehr
Verbrechen, als Mord, Ehebruch, kein Opfer; nicht, als
en diese von Gott nicht vergeben werden, sondern weil die
e Strafe um der bürgerlichen Wohlfahrt willen unerläßlich
sollte. Denn seine Absicht war: 1) daß die Opfer von den
zerlichen Strafen gewisser Vergehungen befreyen sollten.
ein Verbrechen begangen hatte, ward dadurch der bürgerlichen
einschaft des heiligen Volkes unwürdig und sollte davon
geschlossen werden. Die Darbringung des Opfers war das
el, wodurch er äußerlich wieder aufgenommen und äußer-
rein wurde, ohne daß ihm deshalb von Gott die Sünde
ben wurde. Es sollte jeder Opfernde theils durch das Opfer
ffentliches Bekenntniß seiner Sünden ablegen, theils an
Opfer eine Strafe vor Augen sehen, wie er sie verdient hätte,
sich dieser Strafe schuldig erkennen. Daher die Redensarten:
nden auflegen, tragen, vom Opferthiere, wenn es ge-
t wird. [M. p. 156.] Dabey liegt deutlich der Begriff von
Stellvertretung zum Grunde. Was du hättest leiden sollen,
, Strafe;) leidet dieses Thier jetzt. Also: Moses Opfergesetze
n nicht den Zweck, Sünde zu versöhnen, sondern die Sünde
roß und strafwürdig vorzustellen, mit einem Worte, zur Er-
tniß der Sünde anzuleiten, Gal. 3, 9. Außerdem
aren zufolge der Lehre des neuen Testaments noch andere sinn-
che Zwecke bey den von Moses verordneten Opfern, welche die
iten auf die Zukunft hinwiesen, und größere göttliche Anstalten
Wiederherstellung des Menschengeschlechts vorbedeuteten und das
)l des Bedürfnisses bey ihnen erwecken sollten. S. Gal. 3,
4. und Br. an die Hebr. Hierüber vergl. §. 90. III. Num.
- Bey uns und überhaupt in einer ausgebildetern erwach-
t Welt, welche der Opfer nun einmal schon entwöhnt ist,
e der Tod, an einem Opferthiere als Strafe vollzogen, nicht
el wirken und rühren, (hier thut es mehr Lehre, und an-
ender, auf das Herz wirkender Unterricht); aber bey einem
chen Volke, das noch mehr in der Kindheit seiner Cultur war,
e es mächtiger und stärker, so wie solche überhaupt mit den
en mehr sympathisirten, als wir, wie auch die Aesopische Fabel
deren Wirkung lehrt. Nach und nach wurden daher auch in
heidnischen Welt den Cultivirten die Opfer gleichgültiger und
t sogar verächtlich. Und selbst unter den Juden ging es so,
rlich bey den gebildetern griechischen; die dem Opferdienst eifrig
enen Juden aber hatten zu Jesu Zeiten noch sehr häufig und
nein das Vorurtheil, daß ihnen um der Opfer willen

von Gott Sünden vergeben würden, so sehr auch die Lehr
Vorzeit schon dagegen geeifert hatten. Daher spricht noch
dagegen in einigen Briefen.

Anm. Mehrere sind der Meinung, daß die Opfer schon
ersten Menschen von Gott selbst durch einen unmittelbaren Befe
ren eingeführt worden. Dies wird dadurch wahrscheinlich, daß
die Opfer immer als eine Gott wohlgefällige Anordnung betrach
den Zeiten der Noachischen Fluth an, und auch vor der Fluth
gebilligt und als ihm wohlgefällig beschrieben, 1 Mos. 4. und
sie nun wirklich von Gott geboten, so muß man annehmen,
schon damals das frühere Menschengeschlecht auf gleiche Art,
merkt ist, darüber belehrt habe, daß aber diese Belehrungen
nach vergessen und aus der Acht gelassen sind. Da indessen die urs
liche göttliche Anordnung der Opfer aus den Mosaischen Urk
Thatsache doch nicht entschieden klar ist, so ist darum bey
Betrachtungen über die Opfer hierauf keine Rücksicht genommen
da dies auf die Untersuchung selbst, in Rücksicht der Resultate,
weitern Einfluß hat.

2) Selbstgewählte Bußungen und willkührliche
fen, die sich der Sünder auflegt, um Erlassung der Strafe
zu erlangen. An sich ein thörichter Wahn, da man jeden
lichen Gesetzgeber für unvernünftig halten würde, wenn er
brecher gestattete, sich statt der im Gesetz gedroheten Str
andere nach seinem Gefallen zu wählen. Gleichwohl ist
Meinung sehr allgemein verbreitet, und die Religionen
südlichen Himmelsstrichen sind darin am weitesten gegangen,
der Indianer, die sich unglaubliche harte Selbstpeinigungen
ten. Ja man glaubte häufig, daß ein unschuldiger Men
gleichen für andere so übernehmen könne, daß es ihnen
zu Gute komme. Es gründet sich dies auf die irrige Vo
daß sich Gott, (den man sich menschenähnlich dachte,) dadu
Mitleid bewegen, und durch selbstaufgelegtes Leiden
machen lasse, zu verzeihen. Aus diesem Gesichtspunkte der
peinigung, die Sündenvergebung bewirke, wurde auch das
angesehen; und wir finden alles dies auch bey dem großen
der Juden, und die rohesten Begriffe dabey, s. 1 Kön. 1
daher sie die Propheten dieser falschen Vorstellung wegen gl
oft tadeln und zurecht weisen, Jes. 58. f. Aber selbst in den
nen vieler cultivirten Völker haben sich diese falschen Begriffe,
der Moralität sehr nachtheilig sind,) häufig erhalten, und
unter den Christen nie ganz auszurotten gewesen, so sehr
neue Testament dagegen ist.

3) Sogenannte gute Werke, unter deren Bedingu
um deren willen Gott Sünden erlasse. Man meinte, a) daß
nach vorhergegangener Besserung, durch gewisse ausnehmen
Werke für die vorigen Sünden büßen und genugthun
oder gar b) daß, wenn jemand auch nicht ganz moralisch

rn noch gewissen Sünden ergeben sey, so erlasse ihm doch Gott Sünden wegen gewisser großen, schweren und gemeinnützigen e, die er thue. Freylich unwahr und unphilosophisch. Aber ünglich ist die Idee daher, weil gute Werke bey Menschen eilen Mittel und Beweggrund zur Begnadigung sind, wenn der Beleidigte sich an seinem Beleidiger nicht rächt, um eines rweitigen Dienstes willen, den ihm dieser erwiesen hat; oder die Obrigkeit einem ein Vergehen verzeiht, weil er sich um sie den Staat übrigens sehr verdient gemacht hat, (also zu ihrem rtheil). Dies trug man auf Gott über, bedachte aber nicht, Menschen hier um ihres Vortheils willen verzeihen, weil n wichtige Dienste erwiesen sind. Wir können aber Gott mit rn besten Werken nichts helfen und ihm keinen Dienst erweisen. dienen oder nützen bloß uns damit, und können für das, was ohnehin schuldig sind, keine Belohnung fordern oder verdienen, 17, 10. Es wäre eben so thöricht, von Gott deswegen Ver- ung zu fordern, als wenn der Gerettete von seinem Retter, oder Kranke von dem Arzte Vergeltung fordern wollte dafür, daß er h Befolgung seiner Vorschriften gesund oder gerettet worden statt daß er ihm Dank und Vergeltung schuldig ist. — Es ist diese Meinung so tief unter dem großen Haufen der Menschen in allen Ständen eingewurzelt, und so allgemein, daß sie selbst r den Christen nicht ganz ausgetilgt werden kann. Eben so sehr sie unter den alten Heiden, und vorzüglich den Juden verbrei- Sie hatten sogar die thörichte Meinung, (die auch unter Chri- nur in anderer Gestalt, wieder aufgelebt ist,) daß die Fröm- keit und die Verdienste der frommen Vorfahren, vornehmlich des ham, ihnen zugerechnet werden, und daß sie durch stellvertre- e Gerechtigkeit desselben von der genauen Beobachtung des Ge- befreyet würden. Gegen diesen Irrthum eiferten Johannes der fer, Christus und die Apostel, s. Matth. 3, 9. Röm. 3, 5. Die en glaubten, Gott müsse sie um der dem Abraham gegebenen Heißung willen von Rechts wegen begnadigen und selig machen, öm. 9. — 11., vergl. §. 125.

4) Reue und Besserung. Dieser Gedanke ist dem gebil- en und nachdenkenden Theile der Menschen, (den jene Bedingun- nicht befriedigen können,) immer als der beste und vernünftigste dienen. Auch das alte und neue Testament sind voll von Stel- worin versichert wird, Gott vergebe Sünden nach ernstlicher e und bey erfolgter sittlicher Besserung. Ps. 32, 3. — 5. Ps. 51, 12. 19. Luc. 18, 13. f. Auch bey denkenden heidnischen Schrift- ern, (Griechen und Römern,) sind Stellen in Menge, worin als die einzige annehmliche Bedingung angegeben wird. Se- ca: quem poenitet peccasse, est innocens. In-

deſſen bleiben doch auch bey der Anerkennung dieſer Bedingu
beunruhigende Zweifel übrig, worüber Num. II. Es fehlt
derheit an einer befriedigenden Verſicherung in Abſicht der
begangenen Sünden, daß Gott auch dieſe vergeben werde.
leitet nun auf das zweyte Stück.

II. Ueber den Gebrauch aller dieſer Bemerkungen i
bibliſchen Lehre von Chriſti Verſöhnung. 1) So richtig und ei
tend auch der Satz I, 4. an ſich zu ſeyn ſcheint; ſo lehrt doch
rung und Geſchichte aller Zeiten, daß er die Menſchen größt
allein nicht befriedigt, und ihnen wegen der Vergebung ihre
den überhaupt, und ſonderlich derer, die ſie vor erfolgter Be
begangen haben, keine beruhigende Gewißheit gegeben hat,
geben kann. Alle Nationen hoffen zwar, daß Gott geneig
Sünden zu vergeben, wenn man ſich beſſert; aber bey den M
iſt das Bedürfniß, daß ſie außerdem auch etwas Aeußerli
und Sinnliches haben müſſen, wodurch ihnen Verſicherun
Ueberzeugung von der wirklich geſchehenen Vergebung gegeben
und dieſes ſuchte man in den Opfern. S. Num. 1. Man g
allgemein, daß, außer der moraliſchen Beſſerung des H
dieſes oder andere Mittel nöthig wären, Gott zu verſ
oder Sündenſtrafen abzuwenden, vergl. Homer. Il. IX, 4
508. Dieſe Vorſtellung liegt ſo tief in der menſchlichen Seele,
iſt aus einem allgemein herrſchenden Gefühl des Bedürfniſſes
ſtanden, daß man ſich ganz vergeblich bemühen würde, ſie b
Menſchen auszutilgen und wegzuraiſonniren. Ja, man
Schaden damit ſtiften und grauſam gegen ſie handeln, indem
ihnen ihre Stützen, worauf ſich ihre Beruhigung und ihr Troſt gr
wegriſſe, ohne ihnen etwas Beſſeres, das ihnen eben ſo einle
und ſie eben ſo innig beruhigte, wiedergeben zu können. 2)
kommt aber und worauf gründet ſich das Gefühl bey dem
ſchen, daß dieſes doch allein nicht hinreiche, und daß der M
außer der Reue und Beſſerung noch anderer Mittel bedürfe, w
die Strafen Gottes von ihm abgewendet würden, oder daß e
ſicherung haben müſſe, daß dies wirklich geſchehen ſey oder ge
werde? Dieſes Gefühl gründet ſich auf die moraliſche Natu
Menſchen oder auf die Stimme des Gewiſſens bey dem
ſchen. S. §. 88. I, 2. Nämlich a) wenn es der Menſch auch
ſo weit in der Heiligung gebracht hätte, ſo ſagt ihm dennoch
Gewiſſen, daß ſeine Heiligkeit ſehr mangelhaft ſey, und daß
ſündige, und daß dieſe Sünden Strafe verdienen. Und gerad
dem gewiſſenhafteſten und beſten moraliſchen Menſchen iſt die
fühl am zarteſten und ſtärkſten. Wie kann er alſo erwarten, d
durch ſeine mangelhafte, mit Sünden befleckte und entweihte
ligkeit Gottes Gnade und Zufriedenheit erlangen und ſtra
m

den werde? Wie wünschenswerth und willkommen muß ihm eine Versicherung seyn, daß Gott ihm, seiner mangelhaften Heiligung ungeachtet, unter gewissen Bedingungen dennoch gnädig wolle! um so mehr, wenn er einsieht, daß er sie auf die I. II. 1. 2. 3. angeführte Art nicht erhalten kann. Diese Versicherung giebt nun im christlichen Unterrichte die Lehre von der Versöhnung Christi. b) Wenn auch ein Mensch wirklich gebessert und nun keine neuen wissentlichen Sünden mehr begeht, so ist er doch in Absicht der vorher begangenen Sünden immer in beruhigender Ungewißheit. Denn es ist kein Grund vorhanden, anzunehmen, daß Gott um unserer Besserung willen die Strafen der vor der Besserung begangenen Sünden aufheben werde; es sind vielmehr Gründe vorhanden, das Gegentheil zu fürchten, wenn es anders nicht Gott ausdrücklich versichert hat. Und diese Versicherung finden wir im christlichen Unterrichte gleichfalls allein in der Lehre von der Versöhnung Christi. Also, das Gefühl des Bedürfnisses, zu erwarten und zu glauben, daß außer der Besserung noch ein anderes Mittel erforderlich sey und wirklich statt finden könne, wodurch uns die Versicherung von Gott gegeben wird, daß die verdienten Strafen der Sünden von uns abgewendet werden können, dieses Gefühl liegt tief in der menschlichen Seele, und gründet sich auf seine sittliche Natur, auf die Stimme des Gewissens. Man sage nicht: dieses Gefühl haben doch nicht alle Menschen; ich habe es z. B. nicht und habe es nie gehabt. Zwar kann dieses Gefühl eine Zeit lang durch Leichtsinn und Taumel der Sinnlichkeit oder auch durch kalte und herzlose Spekulation, oder durch beides zugleich, unterdrückt werden; aber gewöhnlich erwacht es zu seiner Zeit wieder, besonders zur Zeit des Leidens, bey Annäherung des Todes, oder bey andern solchen Anlässen, welche den Menschen zum ernsthaften Nachdenken über sich nöthigen. Dann fordert es, oft unter großen Beunruhigungen des Menschen, gleichsam sein Recht, erweckt bange Zweifel und Besorgnisse, und läßt ihn in eine finstere Zukunft hinüberschauen; eine Erfahrung, die oft vorkommt, aber keinem zu verhehlen ist. Daher hat auch Kant auf das Gefühl dieses Bedürfnisses in seiner philosophischen Religionstheorie Rücksicht genommen. Selbst bey denen, die man zu den Gebildetern rechnet, und besonders den eigentlich spekulirenden Philosophen, bey welchen die Gefühle des Herzens leicht unterdrückt werden und auftrocknen, steigen oft bey solchen Anlässen, jene beunruhigenden Zweifel und sorgsamen Gedanken unvermeidlich auf. Davor ist niemand sicher, so fest er auch in seiner Theorie gegründet zu seyn glaubt. Denn die Philosophie des Sterbebettes ist nun doch einmal eine andere, als die Philosophie des Studirzimmers und der Schule. Eine göttlich geoffenbarte Religion also, welche den Menschen hierüber unter göttlicher Autorität ganz befriedigt, die ihm ein Mittel anweiset, das

er

er anderwärts vergeblich sucht, ein Mittel, das ihn ganz be
und gegen bange Zweifel sichert, und mit Freudigkeit in jene
hinüberſehen lehrt, kann doch wohl gewiß auf den Namen
ſehr gemeinnützigen und höchſt wohlthätigen Religion Anſp
machen; und wer dies aus der chriſtlichen Religionslehre he
nimmt, nimmt gerade das hinweg aus ihr, was ſie zur ſchö
ſten unter allen macht. 3) Nun noch eine Anſicht der S
Da der große Haufen aller Zeiten keine richtigen Begriffe
Tugend und Laſter hat, ſo wenig wie von Gott und göt
Dingen; ſo iſt es kein Wunder, daß er vor Alters und
jetzt faſt allgemein glaubte, Gott könne durch die gleichgültig
Handlungen verſöhnt werden, die man ohne Beſſerung des
jens vornehmen könne, ja daß dieſe ſogar die Stelle der B
rung vertreten könnten. So dachte man von Opfern, Cärim
Kaſteyungen, Faſten, u. dergl. Auf Sittenreinigkeit und he
Leben ward dagegen wenig gerechnet, und man ließ ſich fü
Tugenden zurechnen, um der Mühe überhoben zu werden,
eigne bedacht zu ſeyn. (S. Num. 1., und die Stellen in
ners Geſchichte der Religionen, S. 125. f.) Auch zu
und der Apoſtel Zeiten waren dies herrſchende Vorurtheile
jüdiſchen und heidniſchen Welt, obgleich verſchieden modificirt
jedem Volke. Hierauf mußte nun bey Stiftung einer allgem
Religion, wie die chriſtliche ſeyn ſollte, hauptſächlich Rückſich
kommen werden. Es war dies aber nicht nur um damaliger
ten willen nöthig, ſondern auch um aller folgenden willen,
dieſe Vorurtheile unter den Menſchen zu allen Zeiten herrſ
nur unter verſchiedenen Geſtalten. Denn moraliſche Beſſerung
Menſchen und innere reine Gottesverehrung ſollte ihr Haupt
ſeyn: aber ſie ſollte es den Menſchen möglich machen, dah
gelangen, zugleich aber ſollte ſie allgemein und für jed
mann ſeyn; es mußte alſo vornehmlich für die Bedürfniſſe
Menſchen, (nicht bloß für die kleine Zahl derer, welche ſich
gebildet halten und Philoſophen dünken,) geſorgt werden. D
ſollten, ihrer Mängel und ihres Mißbrauchs wegen, für immer
geſchafft ſeyn, auch die übrigen Bedingungen der Sündenvergeb
(1. Num. 2. u. 3.) konnten, als falſche und der Moralität nach
lige Grundſätze, nicht gültig bleiben. Alſo blieb nur Beſſer
des Herzens übrig, jedoch mit den vorhin angeführten be
Beſorgniſſen. Dieſe Herzensbeſſerung und Heiligung wurde
Jeſu zur unerläßlichen Bedingung bey der Sündenvergebun
macht, nicht aber als Erwerbungsgrund derſelben vorg
weil wir ſie ſonſt nie erlangen könnten, denn jene iſt immer
vollkommen. Zur völligen Beruhigung aller und zur B
digung jenes Gefühls des Bedürfniſſes mußte noch etwas Ae
res, die Sinne nicht nur der damaligen Juden, ſondern au

: und Menschen überhaupt, mächtig Rührendes hinzukom-
das an die Stelle der andern falschen Beruhigungsmittel
gesetzt werden konnte. Dies mußte etwas seyn, das jeder-
(nicht etwa nur einigen,) einleuchten konnte, wodurch aber
ie eigne Tugendübung und Heiligkeit des Lebens bey den
en nicht gehemmt oder geschwächt, sondern vielmehr beför-
d gestärkt würde. Dieses war nun die Lehre von Christi
öhnung. Zur Sicherheit und Gleichgültigkeit gegen die
konnte sie, (wie ihr viele Schuld gegeben haben,) darum
erleiten, weil eigne Besserung und Heiligung (με-
, ἁγιασμος) als unerläßliche Pflicht, als conditio, sine
on, damit verbunden wurde. Christus starb ein= für alle=
ir die Menschen, und litt die Strafen, die sie für ihre
i hätten leiden sollen, und von denen ihnen ihr Gewissen
aß sie ihnen, auch nach wirklich erfolgter Besserung, nicht
n können. Die Nothwendigkeit, ferner zu opfern, wurde
dadurch aufgehoben, und die nachtheiligen Folgen, welche
fern hatte, dabey verhütet. Durch Christum und seine
rung erhalten die Menschen, (nach Paulus Ausspruch, Apo=
3, 38.,) „Vergebung aller Sünden bey Gott, (folglich)
erer, die nach Mosis Gesetz unverzeihlich wa=
nabbittlich bestraft wurden", (wofür daher auch keine Opfer
ht werden durften, Num. I.). Die Vollziehung der von
rdienten Strafen an Christo setzt auf einer Seite die
ät und Heiligkeit des göttlichen Gesetzes ins helleste Licht,
gt die Unerläßlichkeit der göttlichen Strafe für die Sünde
: recht deutliche Art und macht sie im höchsten Grade ab=
id, (vergl. Röm. 3, 26. εἶναι αὐτον (θεον) δικαιον).
se Art verwahrt diese Lehre also wider die Gleichgültigkeit
ünde, und wer sie von Herzen glaubt, auf dessen morali=
serung und Veredlung wirkt sie allemal sehr mächtig, wie
hrung lehrt. Auf der andern Seite erweckt die Lehre
en, die sie von Herzen glauben, Liebe zu Gott, der ein
:s und außerordentliches Mittel zu unserer Begnadigung an=
, und Dankbarkeit gegen Gott und Christum. S. die
des neuen Testaments bey M. §. 6. p. 153. Wer von
)re innig überzeugt ist, müßte ohne alle zärtliche und
che Gefühle seyn, wenn er diese Liebe und Dankbarkeit gegen
id Christum nicht auf das lebhafteste empfinden, und in alles
timmen sollte, was die heilige Schrift darüber sagt, in den
1 Joh. 4, 10. 11. Joh. 3, 16. Röm. 5, 8. C. 8, 32. Daß
diese Empfindung wirklich erweckte und den Bedürfnissen
ischen sehr angemessen war, beweiset nicht nur die freudige
ne derselben unter dem bessern Theile der Juden und Heiden
der Apostel, sondern auch der Beyfall, den sie in folgenden

Zeiten

Zeiten unter so vielen Menschen aus allerley Nationen ge
hat und noch findet, und die erstaunend große Wirkung, w
hervorgebracht hat. Also hat Gott, (nach der heil. Schrift,) J
als einen Sündentilger zur Versicherung seiner gnädigen V
nung aufgestellt, (Röm. 3, 25.,) um dadurch die Menschen th
von dem sinnlichen Gottesdienste zur geistigen Gottesverehru
leiten, theils auf eine sinnlich rührende Weise sie sowohl v
ner Heiligkeit und Gerechtigkeit, als von seiner erbarmenden
und Gnade zu überzeugen, und sie durch die ehrfurchtsvolle
fühle und durch dankbare Gesinnungen, die aus solchen Ver
gen entspringen, zur reinen Tugend und aufrichtigen Fröm
und Gottergebenheit zu führen, den zu lieben und aus Liebe
zu handeln, welcher uns zuerst liebte. In dieser Vorstellung,
der heiligen Schrift gegründet ist, findet sich nichts Vernunft
ges; sie ist ganz der sittlichen Natur des Menschen angemessen.

§. 109.

Biblische Lehre von der Nothwendigkeit der Sünd
gebung, und biblischer Begriff und Ausdrücke von
denvergebung, Begnadigung, oder Rechtfertigung

I. Biblische Lehre von der Nothwendigkeit und Unentb
keit der Sündenvergebung. [M. p. 151. §. 5.] Da die Sü
der heiligen Schrift mit Recht als ein sehr großes Uebel beso
wird, wovon niemand ganz frey sey, so wird auf der andern
Sündenvergebung mit Recht als eine der größten Wohlthat
niemand entbehren könne, geschildert. Für den Religionsle
es wichtige Angelegenheit, seine Anvertrauten hierauf n
heiligen Schrift recht aufmerksam zu machen. Denn gera
herrschen unter den Menschen, Geringen und Vornehmen,
deten und Ungebildeten, unglaublich viele Irrthümer und
theile. Viele schätzen die Sünde gering, und achten aus L
oder falscher Spekulation, die sie darüber machen, ihre Folge
folglich auch die Sündenvergebung nicht; andere glauben,
Vergebung leicht erhalten können, und trösten sich mit Gottes

ft aufgestellte Beyspiele, besonders in der israelitischen Ge-
:e. 2) Wo gezeigt wird, daß die göttlichen Strafen unerläßlich
nvermeidlich sind, bey nicht erfüllten Bedingungen und bey dem
gel des Glaubens an Jesum Christum, Hebr. 3, 12. 13. Röm.
— 3. vergl. Röm. 1, 32. 3) Wo dargethan wird, daß nie-
wahre Seelenruhe genießen und glücklich seyn könne, wenn
icht Vergebung seiner Sünden und Ueberzeugung davon habe,
:. 10, 26. 27. Besonders lehrreich sind hier auch die Beyspiele
r Frommen, die sich ihrer Sünden wegen sehr bekümmerten,
wegen der Folgen derselben sehr besorgt waren, z. B. David,
51., auch Ps. 130., u. dergl.

II. Biblische Ausdrücke und Redensarten von der Sünden-
bung und Entwickelung der biblischen Begriffe. Im
n Testamente wird die Begnadigung oder Sündenvergebung,
e die Menschen von Gott erlangen, ausdrücklich als Wirkung
Folge der Versöhnung oder Erlösung (ἀπολυτρωσις) Christi an-
en, Ephes. 1, 7. Da wird zur ἀπολυτρωσις δια αἱματος
ττου die ἀφεσις παραπτωματων gerechnet und als Folge
lben angegeben. Vergl. Col. 1, 14. Hebr. 9, 15. (Christus
εἰς ἀπολυτρωσιν των ἐπι τῃ πρωτῃ διαθηκῃ παραβασεων),
- 3, 24. (wir werden begnadigt, δικαιουμενοι δια ἀπολυτρω-
τῃς ἐν Χριστῳ), u. s. f. Die vornehmsten Ausdrücke sind:

1) Καταλλαγη, (Luther: Versöhnung,) und καταλ-
σομαι. [M. p. 163. — 166. §. 9. — 11.] Wird eigentlich
Feinden gebraucht, die sich mit einander aussöhnen, wieder
nde werden, 1 Cor. 7, 11. Matth. 5, 24. Hernach ward es
Gott übergetragen. Der erste Ursprung des Ausdrucks ist
er, weil man sich anfangs die Sache ganz sinnlich dachte, und
:es Handlungsart menschenähnlich. Wer Gottes Gesetze über-
, reizt ihn zum Zorn, d. i. zum Mißfallen und zur nachdrück-
n Aeußerung desselben, (daher die Strafen Gottes ὀργη, ἐκ-
σις θεου,) und dieser muß besänftigt werden, man muß ihn
der sich zum Freunde zu machen suchen. Dieses waren die ge-
nlichen und populären Ausdrücke davon, die jedermann verständ-
sind, und welche die heilige Schrift immer in einem Gott voll-
amen anständigen Sinne nimmt. S. §. 86. I. Wenn es also im
en Testamente heißt: θεος ἡμιν καταλλαττεται, so heißt das:
hebt die Aeußerung seines Mißfallens, die Strafen der Sünden
, (durch Christum). So gebraucht es Paulus 2 Cor. 5, 19., und
lärt es durch den Zusatz: μη λογιζομενος παραπτωματα, he-
isch: חַשָּׂא לֹא, Ps. 32, 1. 2. In eben dem Sinne heißt es auch
m. 5, 11.: καταλλαγην ἐλαβομεν, d. i. wir erlangen Sünden-
gebung von Gott. Die letztere Stelle lehrt besonders deutlich,
ß καταλλαγη nicht die Besserung des Menschen anzeige, (wie

Ober-

Eberhard, Gruner u. a. es erklären), sondern es liegt mehr immer die Idee einer gemeinschaftlichen Aussöhnung zweyer Theile zum Grunde, daß zwey oder mehrere, die nicht in gutem Vernehmen waren, wieder Freunde werden. also, nach der Bemerkung von Morus, p. 165. am Ende, λαγη Wiederherstellung der Freundschaft und Veranstaltung durch Christum; und καταλλασσειν, Einigkeit, gutes Vernehmen führen, herstellen. Dies ist nicht zwischen Gott und Menschen lange die Menschen als Uebertreter angesehen werden, und Gott nöthigt ist, sie als Sünder zu strafen. Sie lieben Gott nicht Vater und er kann sie nicht als seine Kinder lieben. Daß sie lieben lernen und er sie lieben kann, das verdanken sie Christo. ser ist also Freundschaftsstifter, Wiederhersteller des guten Vernehmens, ὁ καταλλασσων.

2) Ἀφεσις ἁμαρτιων, ἀφιεναι, und ähnliche Ausdrücke als καθαριζειν, χαριζεσθαι ἁμαρτιας, παρεσις, u. s. f. (1.) rung der Ausdrücke selbst und des Begriffs. Ἀφεσις und wird eigentlich von Freylassung, (d. i. aus der Gefangenschaft gebraucht, z. B. Luc. 4, 18., auch von Erlassung der Schulden (debiti,) Matth. 6, 12. Beide Vergleichungen sind bey Sünde sehr üblich, und daher ist wohl der Ausdruck zuerst den, bey den LXX für נָשָׂא עָוֹן. Es wird die Redensart durch der Strafe oder dem Zorn Gottes entgegen gesetzt, und zeigt lassung, Nichtvollziehung derselben an, als 2 34, 7. Marc. 3, 29. ἐχει ἀφεσιν im Gegensatz von ἐνοχος κρισεως. Daher kommt es auch, daß die Benennungen der Sünden zugleich Benennungen der Strafen sind, weil Sünden heben und Strafen aufheben bey den Hebräern einerley ist, Deshalb ist oft Sünden vergeben und Krankheit (peccati) heilen, einerley, Matth. 9, 2. 5. 6. vergl. Ps. 103 Hiemit sind nun andere populäre Ausdrücke gleichbedeutend, Ueberſehung (παρεσις) Röm. 3, 25. Gott sieht nicht Sünde, er vergißt sie, denkt nicht daran, im Gegensatz er gedenkt daran, er stellt sie vor sein Angesicht, 90, 8.,) d. i. er straft, u. dergl. Auch χαριζεσθαι παραπτω Col. 2, 13., (von Schulderlassung). Ingleichen: ἐξαλειφειν τιας, hebräisch מָחָה, Jes. 43, 25. Apostelg. 3, 19.; auch bey sias. Hier ist das Bild vom Schuldbuche, worin der des Schuldners ausgelöscht wird, wenn er bezahlt hat ihm die Schuld erlassen ist. Sehr häufig kommen auf die Ausdrücke: gereinigt, abgewaschen seyn, sich rei gen, (καθαριζεσθαι ἀφ' ἁμαρτιων, ῥαντιζεσθαι,) vor. Sie den entlehnt aus der gewöhnlichen Vergleichung der Sünden Befleckung und Verunreinigung; daher Moses Reini

id Abwaſchungen, (als bedeutende oder ſinnbildliche Handlun-
verordnet hatte. Sie werden aber im doppelten Sinne ge-
t: a) von der Selbſtreinigung, (καθ' ἑαυτον,) d. i. der mora-
Beſſerung, 1 Joh. 3, 3. 2 Cor. 7, 1. Hebr. 10, 22., (aber
allein, ſondern unter Gottes Beyſtand); b) von Gott. Er
ige jemanden von Sünden, d. i. er ſehe ihn als rein, un-
ig an, ſtrafe ihn nicht. So Pſ. 51, 4. (waſche mich von
den), 1 Joh. 1, 9. und 2 Petr. 1, 9. (καθαρισμος των πα-
ἁμαρτιων). (2.) Einige ſind nicht damit zufrieden geweſen,
ergebung der Sünden in die Aufhebung der göttlichen
ifen zu ſetzen, ſondern ſie haben häufig geſagt: ſie beſtehe in
bung der Schuld (culpa) und Strafe der Sünde, da
eiden Stücke zuſammen die Zurechnung der Sünde aus-
n. Im populären Sinne genommen, iſt gegen den Ausdruck
zu ſagen; aber ſchulgerecht verſtanden, zeigen ſich Schwierig-
dabey. Die ſchulgerechte Theorie von Erlaſſung der Schuld
t ſich ſonderlich von Anſelmus Zeiten her, (§. 101. am Ende,)
ganze Lehre von der Rechtfertigung in juriſtiſche Form brachte
leichſam wie einen Prozeß inſtruirte: z. B. wenn ein Dieb ge-
hat, ſo muß er das Geſtohlne erſetzen, und wird dennoch
t; hier wird durch die Strafe die Schuld nicht aufgehoben.
hat man zur Rechtfertigung noch eine beſondere Bezahlung
Schuld gerechnet, die von Bezahlung der Strafe ver-
n ſey, und die Bezahlung der Schuld haben viele in der Zu-
ung der Gerechtigkeit Chriſti geſucht, welche von
den Menſchen ſo zugerechnet werde, als wenn ſie von ihnen
geſchehen wäre. Dadurch alſo ſey die Schuld der Sünde auf-
en worden. S. §. 115. Allein a) dieſer Unterſchied zwiſchen
d und Strafe der Sünde wird in der Schrift nirgends deutlich
ht, wenn von Sündenvergebung die Rede iſt. Zwar haben
die Stellen, wo von Reinigung, Auslöſchung der
en die Rede iſt, oder wo ſie mit Schulden verglichen werden,
gezogen; allein dieſer Begriff liegt nicht darin. Die Schrift
ie Rechtfertigung doch eigentlich bloß in Vergebung der Sün-
d. i. Aufhebung der Strafen, ohne damit verbundene beſondere
ölung der Schuld, z. B. Röm. 6, 7. f. S. §. 110.: de ob-
tia Chriſti activa, wovon die Lehre: de obedientia Chriſti
va, gar nicht getrennt werden muß. Es iſt ein und derſelbe
rſam, der ſich im Thun und Leiden zeigte, und wovon wir die
te genießen, wie wir in den weiter unten anzuführenden Stel-
ehen werden; und man muß nicht das eine vom andern ſcheiden,
es auch die heilige Schrift nicht thut, §. 115. b) Es iſt nicht
ig und trägt zur wahren Beruhigung des Sünders nicht bey,
die Schuld der Sünde vergeben iſt. Die Schuld der einmal
ngenen Sünde kann doch nicht abolirt werden, ſein Gewiſſen
wird

wird ihm immer ſagen, daß er nicht unſchuldig ſey, ſondern ſ
digt habe. Ihm iſt es aber auch genug, zu ſeiner Beruhi
wiſſen und überzeugt zu ſeyn, daß ihm die Strafe der Sü
laſſen ſey. Wie kann er aber von ſeiner Unſchuld, (die
nicht hat, nach dem eignen Zeugniß ſeines Gewiſſens,) Ver
hernehmen? c) Die Theorie von Aufhebung der Schuld der
beruht im Grunde auf einer hier nicht ganz anwendbaren
chung der Verhältniſſe Gottes gegen den Menſchen mit
hältniſſen der Menſchen unter einander. Ein Verbrecher,
an Menſchen verſündigt, ſchadet ihnen, z. B. ein Dieb.
alſo, außer der Strafe, den Schaden vergüten. Aber
Sünden der Menſchen wird Gott nichts geſchadet, ihm
zogen; ſie ſchaden bloß ſich ſelbſt damit. Erfüllen nun
ſchen die zur Sündenvergebung vorgeſchriebenen Bedingun
erläßt Gott die Strafe der Sünde, aber die Schuld kann
lichen Sinne nicht aufgehoben werden, ſelbſt von Gott
Denn Gott kann doch nicht irren, kann nicht eine Handlu
wirklich unrecht iſt und folglich Schuld nach ſich zieht, an
für recht anſehen; aber vergeben kann er, oder die Stra
heben, er kann uns unter gewiſſen Bedingungen als Un
anſehen und behandeln.

3) *Δικαιωσις*, *δικαιοσυνη* und *δικαιουσθαι*, *λογιζεσθαι δικαιοσυνην*, u. ſ. f. Dieſe Ausdrücke der griechiſchen Juden
allein aus dem hebräiſchen Sprachgebrauche erklärt werden. D
und phyſiſche Bedeutung von צדק im Hebräiſchen und Arabiſch
rectus, firmus, rigidus fuit. Dann im moraliſchen Sinne:
ctus fuit, in verſchiedenen Modifikationen, Abſtufungen
Beziehungen, als: verus et verax fuit, bonus ſ. benignus
verus, aequus, juſtus, innocens fuit, (recht, ſo wie
ſeyn ſoll,) z. B. Pſ. 143, 2. (niemand iſt gerecht vor Gott).
aus ſind nun die Bedeutungen von *δικαιουν* ſ. צדיק, fa
juſtum, und *δικαιουσθαι*, fieri juſtum, zu erklären.
kann dies auf doppelte Art geſchehen: a) Durch vollkommene
ligkeit oder Tugend und Rechtſchaffenheit des Verhaltens; al
durch, daß man wirklich unſchuldig iſt, oder ſo, wie
ſeyn ſoll. Daher: unſchuldig machen, oder ſo anſe
dafür erklären, ſo behandeln, belohnen, nach der
angeführten Bedeutung. So ſteht es bey den LXX. Pſ. 14
(*ου δικαιωθησεται ενωπιον σου πας ζων*), Ezech. 16, 25. ſ.
nennt man juſtificationem internam. In dieſer Bed
tung allein pflegen es in der Hauptſtelle von der Rechtfer
Röm. 5. theils die Socinianer zu nehmen, (weil ſie die
von der Genugthuung verwerfen,) theils die Vertheidiger
Lehre von den guten Werken als Erwerbungsgrund der Se

ömischen Kirche. Aber den Wörtern geschieht dadurch dort einlich die größte Gewalt. Es steht übrigens damit auch utung in Verbindung, da δικαιουν eigentlich heißt emen- robum reddere, Ps. 73, 13. bey den LXX, Offen- 22, 11. u. f. Dies nennen einige Scholastiker justifica- m physicam. b) Es geschieht auch dadurch, daß je- der schuldig ist, für straflos oder unschuldig erklärt behandelt wird, oder daß ihm die Strafen der Sünden er- nd. Dies nennt man justificationem externam, diesem Sinne kommt es bey weitem am häufigsten in der Schrift vor: Rechtfertigung, Begnadigung, Ge- rklärung, und ist mit Sündenvergebung einerley. it seinen Grund in der gerichtlichen Bedeutung des Wor- הִצְדִּיק, begnadigen, lossprechen, für unschuldig en, vom Richter, צַדִּיק, innocens,) und der Gegensatz: damnare, pro reo declarare, (רָשָׁע, reus,) z. B. 2 Mos. Sprichwört. 17, 15. f. Dies wird auf Gott übergetragen, n sich als Richter über die Handlungen der Menschen denkt, so, daß die Vergleichung nicht zu weit ausgedehnt, und die mmenen menschlichen Begriffe abgesondert werden müssen). :dammt oder verurtheilt jemanden, das antecedens nschlichen Richtern pro consequente, d. i. er straft Der Gegensatz: lossprechen, begnadigen, (δικαιουν,) ist e Strafen aufheben. Dies aber geschieht, nach der beständ- ehre der Bibel, nicht propter justitiam internam s, wie in menschlichen Gerichten, (denn niemand ist unschul-) rein von Sünden, Röm. 3, 19. f.), sondern nach der en Lehre begnadigt Gott die Menschen unverdienter Weise es Glaubens an Christum, unter der Bedingung der Heili- nd der Fortdauer des Glaubens an Christum. Die Haupt- welche diese Lehre erläutern, und wo δικαιωσις und δικαιο- mer so vorkommen, sind Röm. 3. 4. und 5., (gegen die Lehre von den Verdiensten der Werke,) die im folgenden Pa- en zu erklären sind. Röm. 4, 5. ist δικαιουν, V. 6. λογι- δικαιοσυνην, begnadigen, (der Gegensatz von λογιζεσθαι ν, strafen,) und V. 7. ἀφιεναι ἁμαρτιαν. So werden , 9. 11. δικαιουσθαι und καταλλαττεσθαι als synonym selt, und δικαιοσυνη erklärt durch: ἐλευθερια ἀπο — ἁμαρ- θανατου. Auch stehen die Wörter: δικαιουν, δικαιοσυνη, der ὀργη θεου Röm. 1, 17. 18., der κατακρισις Röm. 8., dem ἐγκαλειν Cap. 8, 33. [Vergl. Storr De significationis vocis δικαιος in N. T., Opusc. acad. T. I.]

u. Bey Bestimmung des Begriffs von δικαιωσις und δικαιουν nan in den Schriften der Theologen auf eine Verschiedenheit und rigkeit. Nämlich die meisten, besonders auch die ältern, lutherischen

Theo-

Theologen, denen Döderlein und Seiler folgen, rechnen h
die Aufhebung der Strafe. Andere hingegen, als Koppe,
riä, Leß, Danov, u. a., begreifen darunter den ganzen Rath
tes von Beglückung und Beseligung der Menschen, wovon die
der Strafe nur der Anfang sey. Diese Theologen behaupten
die Rechtfertigung mit der Prädestination einerley sey,
Rechtfertigung der unbestimmtere, Prädestination der
stimmtere Ausdruck sey. So Zachariä, (Bibl. Theol. IV. B.
und sonderlich Danov, (drey Abhandlungen von der Rechtfertigung
1777); wogegen Seiler schrieb: Ueber den Unterschied der Rechtf
und Prädestination, Erlangen 1777, 8. Die das erste behaupten,
die Ertheilung des Glücks zur Folge der Rechtfertigung, und be
auf die klaren Stellen Röm. 5, 1. 18. 21. Gal. 3, 11. Ei
fen auch, daß Aufhebung der Strafe und Ertheilung des Glücks
Belohnung nicht einerley sey, indem einer, der im Gericht für
erklärt sey, darum noch nicht beglückt oder belohnt werde. Die
diger der andern Meinung berufen sich darauf, daß צדק
Glück, Segen, Vergeltung gebraucht werde, (s. oben,)
daher der Ausdruck: חשב לצדקה, λογιζεσθαι εις δικαιοσυνην,
Abrahams Glauben zuerst vorkomme, 1 Mos. 15, 6., als Ver
anrechnen oder belohnen bedeute, wie er auch Ps. 106,
kommt, und auch Röm. 4, 4., wo es Paulus selbst vom μισθ
Die Gerechterklärung Abrahams bestehe nicht bloß in Sünden
allein, sondern überhaupt in Beglückung desselben und
Vergl. Jac. 2, 21. — Zur Beurtheilung des Streits: 1) Es ist
ein und derselbe Rathschluß Gottes, dem Sünder seine Sünde
geben und ihn zu beglücken; aber in der Vorstellung
eins vom andern scheiden, und die Beglückung ist unmittelbare
erstern. Denn indem Gott jemanden die Sünde vergiebt, so
die Ertheilung des verheißenen Glücks nach. Wen Gott nicht
fähig findet, dem vergiebt er die Sünde nicht. 2) Die biblischen
steller haben diese so nahe verwandten Begriffe nicht allemal
abgesondert und schulmäßig im Ausdrucke geschieden, wie im syst
Vortrage geschieht, zumal, da δικαιουν, δικαιωσις Wörter von
deutigem und vielumfassendem Sinne sind, und eine Bedeutu
die andere übergeht. Bisweilen wird in der heiligen Schrift
glückung unläugbar von dem Begriff des Worts abgesondert,
ist sie aber auch zugleich mit darin enthalten. Dies hindert aber
die Begriffe im systematischen Vortrage zu zerlegen und von ein
Deutlichkeit wegen zu sondern. Nur muß man sich, wie bey
lichen Rathschlüssen, durchaus keine Succession hiebey den
auch nicht durch Vergleichung mit menschlichen Gerichten irr
lassen, wo jemand für ganz unschuldig erklärt werden kann, ohne
ihn hernach belohnt, oder weiter für seine Wohlfahrt sorgt; man
ihn, und läßt ihn nun sein Glück suchen, wo er will. So
Gott. Gott ertheilt jedem, den er begnadigt oder für unschuldi
wegen des Glaubens an Christum sogleich alles das Glück und de
dessen er fähig und empfänglich ist, und es verbindet daher
lige Schrift öfter beides in diesem Worte. [Vergl. Nösselt's
programm: De eo, quid sit: Deum condonare hominibus peccata
remittere? Halae 1792, (in seinen Exercitatt.).] Sehr gut hat
Morus den biblischen Begriff der Sündenvergebung im weiteste
wie er oft in der heiligen Schrift vorkommt, bestimmt und
p. 151. §. 5. Nämlich Sündenvergebung im ganzen Umfange
schen Begriffs findet dann Statt: 1) wenn Gott uns von den
Folgen der Sünde befreyet, (d. i. von der Furcht des Unglücks

afen, die auf die Sünde folgen, und von dem Unglück oder den Stra-
ſelbſt, μη ἀπολεσθαι Joh. 3.); 2) wenn er uns ſtatt des verdienten
lücks Glück zu Theil werden läßt, (ζωην ἐχειν). Dieſes beides ver-
ken wir nun Chriſto. Die Urſache aber und der Bewegungsgrund von
ten Gottes zur Sündenvergebung ſind in ſeiner unverdienten Güte
Menſchenliebe zu ſuchen. So immer die heilige Schrift. Joh. 3,
f. [M. p. 152. §. 6.]

§. 110.

uterung des bibliſchen Satzes, daß die Menſchen ihre tfertigung oder Sündenvergebung bey Gott Chriſto allein zu verdanken haben.

Da die Sünde in der Uebertretung des göttlichen Ge-
beſteht, ſo kommt es Gott allein zu, Sünden zu vergeben;
ſo lehrt auch die Bibel beſtändig. S. Pſ. 51. Jac. 4, 12.
Luc. 5, 21. Die chriſtliche Lehre behauptet nun, daß wir
Chriſto allein zu verdanken haben, und daß uns Gott um
ſti willen die Sünde vergiebt. Sie preiſet dies überall als
der größten göttlichen Wohlthaten und als die Grundlage unſe-
anzen Glückſeligkeit, z. B. Joh. 3, 16. C. 6. Hebr. 9, 15. Röm.

Es wird daher die Lehre von der Begnadigung durch Chriſtum
eit unter die Hauptlehren beym chriſtlichen Unterrichte von den
eln gerechnet, 1 Theſſ. 1, 10. (Ἰησους ὁ ῥυομενος ημας απο
οργης ἐρχομενης), und ſonſt; und die Apoſtel rechnen ſie, (z. B.
r angeführten Stelle,) zu den Anfangsgründen und dem Elemen-
nterricht im Chriſtenthum, der keinem vorzuenthalten ſey; und
Apoſtelgeſchichte und die Briefe lehren, daß ſie immer davon
ehen und alles darauf zurückführen bey Juden und Heiden, bey
ldeten und Ungebildeten, weil alle es bedürfen. Die vor-
ſten Beweisſtellen dieſer Art laſſen ſich unter folgende Klaſſen
zen:

1) Wo verſichert wird, daß Chriſtus uns verſöhnt habe,
daß dies zum Hauptzweck ſeiner Zukunft in die Welt gehört
, uns Vergebung der Sünde zu verſchaffen, der auch erreicht
1 Joh. 2, 1. 2. Hebr. 1, 3. (δι' ἑαυτου καθαρισμον ποιη-
σας των ἁμαρτιων ημων), und Hebr. 9, 26. (Er iſt vor Gott
ienen, (πεφανερωται, ſ. V. 24.,) mit ſeinem Opfer, (δια θυσιας
ν,) d. i. er hat ſich ſelbſt aufgeopfert, ſtarb für uns, εἰς ἀθε-
ν ἁμαρτιας, die Sünde aufzuheben, d. i. uns von den Strafen
Sünde zu befreyen, ſ. V. 14.).

2) Stellen, wo uneingeſchränktes Vertrauen (πιστις) auf
ſtum verlangt wird, aus dem Grunde, weil wir ihm und ſeiner
ſon unſer geiſtliches Glück und unſere Begnadigung bey Gott allein

zu

zu verdanken haben. Apostelg. 26, 18. λαβειν ἀφεσιν ἁμαρτ πιστει τῃ εἰς ἐμε, Cap. 2, 38. Röm. 5, 1. δικαιωθε πιστεως, εἰρηνην ἐχομεν προς θεον (Gottes Wohlwol Ruhe des Geistes) δια Χριστου (wozu Christus uns verhol Ephes. 1, 7. (ἐν ᾧ (Χριστῳ) ἐχομεν ἀπολυτρωσιν δια αἱμα του, d. h. την ἀφεσιν παραπτωματων.)

3) Wo behauptet wird, daß außer diesem Mittel kein sey, wahre Vergebung der Sünden bey Gott zu erlangen. 10, 26. „Für die, welche wider bessere Ueberzeugung von abfallen, (ἑκουσιως ἁμαρτανοντων, V. 23. C. 3, 12 bleibt kein Versöhnungsopfer (θυσια περι ἁμαρτιων) übrig", d. i. kein Mittel, Vergebung der Sünden zu erlang dies das einzige ist, welches sie verschmähen, vergl. Cap. 6 Die Stelle Apostelg. 4, 12. (οὐκ ἐστιν ἐν ἀλλῳ σωτηρια, in der Rede des Petrus. Σωτηρια, Glück, Seligkeit hier und die ist durch keinen andern zu erhalten, und es kein Name (Person) irgend eines andern Menschen unter de dazu gegeben (ὀνομα gehört zu ἐν ἀνθρωποις, kein unter Menschen). Der Sinn ist: Wir sind an keinen Menschen, wäre er auch der größte Heilige, von Gott gewie durch ihn Heil und Seligkeit zu erlangen, als an Jesum Chr

4) Die Stellen, worin ganz bestimmt und deutlich wird, daß Gott bloß um Christi willen den Menschen Sün gebe oder sie rechtfertige und von den Strafen der Sünde Apostelg. 10, 43. (Von ihm versichern alle Propheten, da der an ihn glaube, durch ihn (δια ὀνοματος αὐτου) Vergeb Sünde erlange, z. B. Ps. 22. 40. 110. Jes. 53.). Apostelg. (δια Τουτου ὑμιν ἀφεσις ἁμαρτιων καταγγελλεται, auch v denen Sünden, für die im Mosaischen Gesetz keine Vegn war). 1 Joh. 2, 12. (ἀφεωνται ὑμιν αἱ ἁμαρτιαι δια το αὐτου, propter Christum). Röm. 5, 10. (κατηλλαγημεν δια του θανατου του υἱου αὐτου), vergl. V. 18. und 1 1, 10. 2 Cor. 5, 21. (Den, der keine Sünde begangen hat Gott für uns, an unser Statt, als Sünder behandelt, da von Gott begnadigt werden könnten, γενωμεθα δικαιοσυν d. h. δικαιοι ἐνωπιον θεου, um Christi willen, ἐν V. 19.). Aber die ausführlichste Stelle, welche die Lehre Chr der Apostel ganz umfaßt und am deutlichsten darstellt, ist 21. — 28. [Vergl. Rössel t's Abhandlung, Opusc. T. I.] lus widerlegt die herrschenden Vorurtheile von Verdienstli der guten Werke und der Beobachtung des Gesetzes, und di nung, daß Gott nur allein die Juden liebe und ihnen alle Völker nachsetze. Paulus zeigt dagegen, daß Gott für all schen ohne Unterschied als Vater sorge, und sie alle beg

e, da sie alle als Sünder der Begnadigung bedürften; daß
ber nicht durch seine eigne, immer sehr unvollkommene, Be-
ung des Gesetzes ein Recht zu dieser Begnadigung erlange,
n allein durch Glauben an Christum, dem wir diese Wohlthat
danken haben, und zwar so, daß alles eigne Verdienst aus-
ssen sey. „Jetzt (zur Zeit des neuen Testaments) wird uns
die christliche Lehre der Entschluß Gottes, uns zu begnadigen,
σωνη θεου, V. 22. 24.,) ohne dabey auf Beobachtung des
s, als auf etwas Verdienstliches, Rücksicht zu nehmen, (χωρις
.) bekannt gemacht, (wovon schon selbst im alten Testamente
Versicherungen vorkommen). Dies ist nämlich der Entschluß
, die Menschen um des Glaubens an Christum willen ohne
rdienst zu begnadigen. Er erstreckt sich auf alle, die an ihn
n, (auf Juden und Nicht-Juden). Alle sind Sünder, des
en Wohlwollens unwerth, und strafwürdig. Gott aber will,
einer unparteyischen Vaterliebe, alle glücklich machen; es
s also ein Mittel zur Beglückung aller Menschen seyn. Diese
digung aber wird ihnen zu Theil (δωρεαν) unverdienter
, aus bloßer göttlicher Barmherzigkeit (χαριτι) durch
rsöhnung Christi. Nämlich, Gott hat Christum zum Versöhn-
(ιλαστηριον) oder Versöhner bestimmt, durch den Glau-
n sein Blut, d. i. er will uns um seinetwillen vergeben,
wir unser ganzes Vertrauen auf seinen uns zum Besten über-
enen Tod setzen. Er vergiebt uns nachsichtsvoll unsere vorher
genen Sünden, (vor unserer Bekehrung zu Christo, vergl. Hebr.
.). Gott zeigt jetzt, (in der Zeit des neuen Testaments,) wie
g er gegen alle Menschen gesinnt sey, indem er jeden, der
Christo vertrauet, (er sey Jude oder Nicht-Jude,) (τον εκ πι-
Ιησου,) begnadigt, (δικαιουν)."

Es entsteht nun die Frage: Wodurch und auf welche Art
ns Christus Begnadigung bey Gott oder Vergebung der Sün-
erschafft? In den eignen Reden Jesu finden wir schon sehr viel
che Aussprüche davon, vornehmlich im Johannes, wo er an
rn Orten von seinem Tode und von dem Werth und Nutzen
en redet, Joh. 3, 6. Matth. 26., und schon in den Reden
nnes des Täufers, Joh. 1, 29., und in den prophetischen Stel-
die er von sich anführt, als Ps. 22. 40. Jes. 53. Allein in
Vorträgen der Apostel wurde diese Lehre noch deutlicher erklärt,
ckelt und angewendet. Zu den Zeiten Christi, da er sichtbar
rden war, wurde von ihm selbst dazu vorbereitet, aber die
chere Entwickelung und Anwendung ward von ihm selbst seinen
lern vorbehalten, wie in so vielen andern Lehren, nämlich für
Zeit, da nun Leiden und Tod Jesu schon wirklich geschehene
achen seyn würden. Daß ihre Vorstellungen, die sie sich davon

machen, nicht nur in den damaligen Zeitbegriffen unter Juden Heiden gegründet, sondern daß sie auch überhaupt den Bedürfnissen der Menschen völlig angemessen sind, erhellt aus §. Dennoch hat es in der christlichen Kirche nie an solchen gefehlt, sonders in neuern Zeiten, denen die klare Lehre des neuen Testaments davon, eben so wie ehedem vielen Juden und Heiden, anstößig war, (1 Cor. 1. 2.,) und die daher die Art und Weise, wie Christus um das Menschengeschlecht verdient gemacht habe, anders als im neuen Testamente vorgestellt, und alles auf seine Leiden und die Folgen derselben eingeschränkt haben, z. B. Socinus und die seiner Ansicht folgen, unter andern Parteyen. Sie haben theils der Bibel ihre Vorstellungsart untergelegt und sie so erklärt, theils auch wohl behauptet, daß die Sache, wenn im Volks- und Jugendunterrichte, nicht näher bestimmt werden müsse, sondern daß es genug sey, allgemein zu sagen: wir erlangten Vergebung der Sünden durch Christum oder durch den Glauben an Christum, wo dann jeder seine Vorstellungen unterlegen könne. Allein der unbestimmte Ausdruck muß ja durch Unterrichte erklärt werden; und soll man denn dem Volke die Belehrung vorenthalten? und ist es redlich, das Volk und die Jugend auf die heilige Schrift mit dem Munde zu verweisen, und ihm dann doch etwas ganz anderes vorzutragen, als was in der heiligen Schrift enthalten ist? Wem dabey sein Gewissen nicht sagt, daß er dann unverantwortlich handle, der sollte sich nicht in den Fall kommen lassen, christlicher Lehrer zu werden. Es ist auch hier nicht die Frage, wie etwa solche Gelehrte die Sache sich denken mögen, die von der Autorität der Bibel unabhängig seyn wollen, sondern, wie die Lehre im neuen Testamente selbst vorgetragen wird. Da dies beym Religionsunterrichte zum Grunde liegen müssen die darin befindlichen Lehren und Begriffe erklärt werden auch dem Volk und der Jugend nach ihrer Fassungskraft: und die biblische Lehre von der Begnadigung so ganz den Bedürfnissen des Menschen überhaupt gemäß ist, so mächtig auf ihn wirkt und so viel zu seiner Heiligung, Veredlung und Beruhigung beyträgt, (§. 108.); so würde es auch sehr übereilt und grausam seyn, jemanden in seinem Glauben irre zu machen, und ihm etwas zu nehmen, wofür man ihm nichts wiedergeben kann, das, ihm so faßlich, auf seine Sittlichkeit so kräftig wirkend und zugleich so beruhigend und tröstend wäre. Die Bibel verweiset uns bey der durch Christum uns erworbenen Begnadigung hauptsächlich auf folgende Stücke: 1) sein Leiden und seinen gewaltsamen Tod, der häufig nach hebräischem Sprachgebrauch αἷμα Χριστου, σταυρος heißt. Dies ist das Wichtigste. Damit setzt sie dann in Verbindung 2) seine Auferstehung, und 3) seine Fürbitte (intercessio). Hierauf beruht die Rechtfertigung oder Begnadigung

Menschen bey Gott. Diese drey Stücke müssen also einzeln gegangen werden. §. 111. 112.

Anm. Man muß nicht bloß bey einem dieser Stücke allein stehen ben und die andern übersehen. Seine Auferstehung giebt, nach der re des neuen Testaments, gewisse Versicherung von der Gültigkeit sei Versöhnung; und seine Fürbitte überzeugt auf eine recht anschauende , daß er auch nach seiner Himmelfahrt unser noch eingedenk sey und für r Bestes sorge. Alle drey Stücke gehören zum eigentlichen merito ristι. Mereri oder bene mereri de aliquo wird von allen n gesagt, die jemanden zum Besitz eines gewissen Gutes verhelfen; und eilen heißen auch die Güter selbst, die man durch den Wohlthäter er merita. Es ist aber in den Schulen der Theologen, schon von den en der Scholastiker her, üblich geworden, den Tod Christi, sofern demselben Begnadigung bey Gott und ewige Seligkeit verdanken, vor weise meritum Christi zu nennen; und man will damit sagen: Wir danken seinem Tode diese geistigen Wohlthaten, ohne daß damit annet wird, daß er sich auch noch auf eine andere Art um uns verdient cht habe. Man thut am besten, bey diesem einmal in der Dogmatik führten Sprachgebrauch zu bleiben, weil sonst Verwirrung entsteht, Morus richtig bemerkt, p. 171. 172. §. 5.

§. 111.

dem Leiden und Tode Christi, und in wie fern wir elben unsere Rechtfertigung oder Begnadigung zu ver en haben; nebst einigen Bemerkungen über einige der vornehmsten Eigenschaften (affectiones) des Todes Jesu.

Wir halten uns hier lediglich an die Lehre und Vorstellung euen Testamente; die darüber versuchten Erläuterungen späte Zeit und die verschiedenen kirchlichen Vorstellungen de iatis- tione s. unten, §. 114.

I. Von Christi Leiden und Tode, und in wie fern die Menschen elben ihre Rechtfertigung oder Sündenvergebung zu verdanken n. Nach der Lehre der heiligen Schrift wurden durch Jesu Leis und Tod allerdings mehrere Absichten und Zwecke Gottes cht, und es kann derselbe, von verschiedenen Seiten betrachtet, uns lehrreich und wichtig seyn, z. B. in so fern er Beweis der en Liebe Gottes und Christi zu uns war, in so fern er uns das henste Beyspiel der Standhaftigkeit, des Gottvertrauens und der uld gab, u. s. f. S. §. 95. [M. p. 162.] Hierauf deutet das Testament auch öfter hin. Allein die Hauptsache ist es nicht er heiligen Schrift; sondern am häufigsten redet sie von dem e Christi als der Ursache oder dem Erwerbungsgrund unse Begnadigung und unserer geistigen Wohlfahrt bey Gott. „Alle

Menschen sind Sünder, folglich strafwürdig. Die Ursache, Gott sie begnadigt, oder die Sünden vergiebt, ist Christi L und Tod, oder sein für sie vergossenes Blut. Das Ungl wir als Sündenstrafen hätten leiden sollen, erduldete er, wir mit den verdienten Strafen verschont würden.“ Die beständige biblische Lehre, deren Ursache und Absicht aus den einleuchtet, §. 108. Nur bey dieser Lehre ist die Bibel Unsere Begnadigung hängt also nicht von unserer Besse und Heiligung ab, (wodurch wir nichts bey Gott v s. Gal. 2, 21.), sondern vom Tode Jesu; und unsere H ist erst Folge davon. Jene Wohlthat ist das antecedens, das consequens. Kurz und summarisch wird sie in fo Stellen vorgetragen, (die theils bisher schon erklärt sind, auch §. 106. I., theils hernach erläutert werden): Matth. Röm. 3, 25. C. 5, 8. 9. Ephes. 1, 7. Hebr. 9, 12. 15. 28. 1, 7. Es gehört aber dazu nicht allein sein Tod aufs ßungsweise, sondern auch sein ganzes Leiden, (§. 95.), ches Paulus Röm. 5, 19. ὑπακοην nennt, weil er es horsam gegen Gott übernahm, vergl. Phil. 2, 8. Die T nennen es: obedientiam passivam. Der Tod aber, derlich der gewaltsame, rührt die Sinne am stärksten, denkt sich darin sogleich die Summe und den Inbegriff alles und aller Strafen zusammen. Daher finden wir auch im Testamente die Ausdrücke: Tod, Blut, Kreuz Christi, und am häufigsten davon gebraucht. Daß nun Christus durch Leiden und seinen gewaltsamen Tod den Menschen Befreyung den verdienten Sündenstrafen zuwege gebracht habe, wird genden Stellen bestimmt und deutlich behauptet.

1) Wo versichert wird, daß er für alle Sünder od alle Sünden der Menschen gestorben sey oder gelitten habe, παραπτωματα, auch περι, am gewöhnlichsten aber υπερ α λων s. παντων s. ἁμαρτιων ημων, hebräisch ,) z. B. Matth. 28. (das für viele vergossene Blut, zur Vergebung der S Röm. 4, 25. C. 5, 6. 1 Cor. 15, 3. 2 Cor. 5, 14. 15. 1 Petr. Jes. 53, 5. u. f. Man hat dagegen erinnert, daß υπερ τινος bisweilen bloß heiße: zu jemandes Bestem, (für zu b zu bessern, Beyspiel zu geben,) z. B. Col. 1, 24., wo Paulus seinen Leiden zum Besten (υπερ) der Colosser und der christlichen Kirche rede, weil er nämlich von seinen Feinden folgt wurde und jetzt gefangen in Rom war. Aber auch der Sinn: „Er freuet sich, daß er für seine Person das z nehmen hat, was sonst die Gemeine betroffen haben würde; aller Haß auf seine Person fällt, gehen andere frey davon Wenn nun der Ausdruck im neuen Testamente von Chri

t wird, so heißt er nie: Christus starb, um die Menschen
hren, u. s. w., sondern er bedeutet immer: anstatt, an
ides Stelle, (um den zu retten); er litt, was wir hätten
sollen, duldete die Sündenstrafen, die wir hätten dulden
Dies bestätigt schon Jes. 53., woraus diese Redensarten
fig im neuen Testamente genommen sind. Ganz deutlich be-
es aber die Stelle Röm. 5, 6. Hier heißt es: Christus
r (ὑπερ) die Sünder gestorben. Das kann nicht hei-
r gab ihnen durch seinen Tod ein Muster der Standhaftig-
der suchte sie dadurch zu bessern. Denn V. 7. wird hinzu-
„Man findet kaum Beyspiele unter Menschen, daß jemand
en unschuldigen Freund sterben will, (wie Damon und
as); selbst die Beyspiele sind selten, daß jemand für seinen
thäter (ἀγαθου) stirbt.“ (So wollte Petrus sterben ὑπερ
ν, Joh. 13, 37.) Das ist aber ganz unerhört unter Men-
daß jemand für Rebellen und Frevler stirbt, um sie von der
ten Todesstrafe zu befreyen; und so starb Christus für uns!
konnte es doch Paulus nicht sagen. Daher sagt er 2 Cor.
Ist einer (Christus) für alle gestorben, so sind alle gestorben.
erner der Ausdruck nichts weiter als jenes bedeuten sollte,
te er auch von dem Tode der Apostel und anderer Märtyrer
ht werden. Aber dies geschieht nie im neuen Testamente.
d gesagt, es sey jemand von ihnen für die Welt, die Sünder,
nde gestorben, sondern es wird Christo ausschließungsweise
lt, ὁτι — εἰς ὑπερ παντων ἀπεθανε, 2 Cor. 5, 14. 15.,
Cor. 1, 13. (ist Paulus für (ὑπερ) euch gekreuzigt?) Der
es Ausdrucks: Christus litt für uns oder an unser Statt,
: Indem Christus für unsere Sünden litt, sind wir von
hwendigkeit, für unsere Sünden Strafen zu leiden, befreyet
; es ist so gut, als hätten wir diese Strafen selbst erlitten,
n sie also nicht mehr zu fürchten. Voll von solchen Stellen
Briefe an die Römer, Corinther, Galater, Hebräer. [S.
51. und Storr Doctr. christ. p. 254.]

Wo gesagt wird, Christus sey als ein Sünder behandelt
und dies sey geschehen an unser Statt, damit wir als Be-
von Gott angesehen werden könnten. 2 Cor. 5, 21. (s.
Num. 4.) ἁμαρτιαν s. ἁμαρτωλον ποιειν, d. h. als Sün-
andeln, bestrafen, wie der Gegensatz δικαιον ποιειν oder
. Dies ist an Jesu geschehn ὑπερ ἡμων, und was dies
rklärt der Zusatz: damit wir um Christi willen als Gerechte,
ige von Gott behandelt, (d. i. mit den verdienten Strafen
t) werden könnten, γινωμεθα δικαιοσυνη θεου, i. e. δικαιοι
θεου. So auch Gal. 3, 13. „Christus hat uns, (die wir
Sünder vor den Drohungen des Gesetzes fürchten mußten,)

von

von den im Gesetz gedroheten Strafen (καταρα του νομου) befre
γενομενος υπερ ημων καταρα für ἐπικαταρατος,
V. 10., d. i. indem er für uns eine harte Todesstrafe ausstand,
nach Mosis Gesetz nur die gröbsten Verbrecher auszustehen
Hiemit ist auch Jes. 53, 4. — 6. zu vergleichen, woraus die
häufig diese und ähnliche Ausdrücke entlehnen.

3) Mit diesen angeführten Stellen kommen diejenigen
wo versichert wird, daß Christus die Sünden der Menschen
sich genommen und getragen, d. i. die Strafen
(welche die Menschen hätten leiden sollen,) erduldet habe.
densart im Hebräischen ist: נָשָׂא עָוֹן s. חֵטְא, bey den LXX
neuen Testamente φερειν s. αἰρειν ἁμαρτιας, und kommt
der im neuen Testamente immer von Christo erklärten Stelle
vor, wie V. 4. S. Joh. 1, 29. 1 Petr. 2, 24. Hebr. 9, 2
Es wollen zwar einige das φερειν s. αἰρειν durch auferre
calum erklären: Er macht die Menschen tugend
moralisch besser. Die einzige Stelle im neuen Testament
hin sich die Bedeutung schickt, ist 1 Joh. 3, 5., (obgleich
die oben angeführte eben so gut statt finden kann); gewöhnl
hat der Ausdruck die vorhin bemerkte Bedeutung, und jene
muß man auf das gewaltsamste behandeln, wenn man die
unterlegen will, da die Vergleichung so klar darin von O
hergenommen ist. Woher aber diese Bedeutung der Redensart
alten Testamente wird die Sünde häufig mit einer Last ver
die jemanden drückt, an der er schwer zu tragen hat,
er unangenehme Folgen davon empfindet, oder gestraft
So auch die Araber: seine oder anderer Last tragen.
wird nun der Ausdruck gebraucht: a) Von dem Opferthier
zur Versöhnung der Sünde aufgeopfert wurde, [M. p. 155. not
man dachte sich, ihm würde Sünde oder Strafe aufgeleg
3 Mos. 16, 21. 22. b) Von Menschen, auf doppelte
α) Von denen, die für ihre eignen Sünden gestraft werden. 3
20, 19. C. 24, 15. β) Von denen, die fremder Sünden
gestraft werden. So augenscheinlich Klagl. 5, 7. (wir müss
rer Väter Sünde tragen), und Ezech. 18, 20. So auch Je
Die Strafe liegt auf ihm, Er trägt unsere Sünde. Die
deutung findet nun in den aus dem neuen Testamente angef
Stellen auch statt. Joh. 1, 29. das Gott gefällige O
Lamm, das der Welt Sünde trägt! Eine Vergleichung m
Opfer. Nach der andern Erklärung paßt die Vergleichung
das Lamm, das uns fromm, tugendhaft macht. Auch Hebr
Bilder vom Opfer, (προσενεχθεις), und in der Stelle 1
2, 24. wird beides unterschieden, erst: „Er trug un
Sünden am Kreuz, (litt am Kreuz die Strafen unserer Sün

damit auch wir der Sünde absterben (geistlicher Weise) ganz für die Heiligung (δικαιοσυνη) leben sollten."

4) Die Stellen, worin es heißt, daß der Tod Christi das geld für uns gewesen sey, (λυτρον, ἀντιλυτρον,) 1 Tim. 2, 6., selbst in der Rede Christi Matth. 20, 28. Der Ausdruck: λυ- zeigt alles das an, wodurch jemand befreyet, errettet S. §. 106. 11. Also liegt der Satz darin: Sein Tod war enige, wodurch wir aus dem größten Unglück er- t und befreyet wurden, von den Strafen der Sünde; wie es Hebr. 9, 12. heißt: αἰωνιαν λυτρωσιν εὑραμενος. er e es dahin, daß wir auf immer befreyet wurden von Unglück Strafen. So Jes. 43, 3. 4.

5) Alle die Stellen und Redensarten, worin der Tod Christi en Opfern und priesterlichen Verrichtungen des alten ments verglichen wird; ingleichen, wo gesagt wird, daß durch od Christi alles das ein- für allemal und weit vollkom- er bewirkt sey, was die Menschen durch ihre Opfer und Ver- ngsanstalten zu erlangen glaubten. Diese Lehre war auch ganz n damaligen Zeitbegriffen gegründet, und hatte große Evidenz leberzeugungskraft für die Juden damaliger Zeit, aber auch e gleichfalls an Opferdienst gewöhnten Heiden. Aber sie war weges bloß für diese. Denn sie gründet sich überhaupt auf das den Menschen allgemeine Gefühl des Bedürfnisses gewisser hnungsanstalten. S. §. 108. Die Apostel nehmen daher in Vorträgen vor Juden, Heiden und Christen häufig ihre rücke und Vergleichungen von Opfern her, und nur in denen en Juden hauptsächlich vom Mosaischen Opferdienste. igentliche Hauptidee darin ist immer die: Durch seinen hat er uns von dem Tode (Sündenstrafen) befreyet, ir hätten leiden sollen; und wir sollen an ihm sehen, a) was hreckliche Folgen unsere Sünden nach sich ziehen, und b) wie g Gott ist, daß er uns um Christi willen damit verschont. . 5, 2. (παρεδωκεν ἑαυτον ὑπερ ἡμων θεῳ προσφορα, ιαν, ὀσμην εὐωδιας), Röm. 3, 25. (ἱλαστηριον), und riefe an die Hebräer, z. B. Cap. 9, 7. 11. — 28. C. 10, 14. Apostelg. 13, 38. u. f. Hieraus ist auch der von Christi so oft gebrauchte Ausdruck: αἱμα (caedes cruenta), in sei- vollen Sinne zu verstehen. Denn oft stehen solche Aus- dabey, woraus deutlich erhellt, daß das Bild vom Blut der rthiere und von den demselben beygelegten Eigenschaften tommen ist, z. B. Hebr. 9, 13. 14. (αἱμα ταυρων και τραγων, gensatz zu αἱμα Χριστου — καθαριει), 1 Joh. 1, 7. (das Christi reinigt uns u. s. w.), 1 Petr. 1, 19. (das Blut i, des tadelfreyen und unbefleckten Lammes).

Nimmt

Nimmt man nun alle diese Stellen zusammen, so k
nicht zweifeln, daß die Apostel von Christi Tode und dessen
kung die im Anfange des Paragraphen angeführten Begri
lich gehabt haben; und §. 108. ist gezeigt, daß sie nicht nur i
Ideenkreis und für die damaligen Zeiten paßten, sondern b
dadurch für ein allgemeines Bedürfniß der Menschen gel
Mit diesen Bedürfnissen sind aber manche Gelehrte, (sonder
bloß speculirenden,) gerade am wenigsten bekannt. 1 Cor. 1.-

II. Im neuen Testamente werden besonders zwey E
schaften des Versöhnungstodes Christi angeführt, die no
derer Erwähnung verdienen.

1) Die Allgemeinheit (universalitas) desselben.
ist zweyerley zu merken:

A. Christus hat, nach den klaren Aussprüchen der
seinen Tod für das ganze menschliche Geschlecht gelitten. 2
14. 15. (ὑπερ παντων ἀπεθανε), V. 19. (Gott versöhnte die
mit sich durch Christum), 1 Tim. 2, 6. (δους ἑαυτον ἀντ
ὑπερ παντων), 1 Joh. 2, 2. (Er ist Versöhner nicht allein
(der Christen) Sünden, sondern auch περι ὁλου του κο
u. a. Die ausführlichsten Stellen aber sind in dem Briefe
Römer, wo das jüdische Vorurtheil bestritten wird, daß di
thaten des Messias nur Abrahams Nachkommen angingen.
zeigt daher Cap. 5, 12. — 19., daß, so wie Ein Mensch
der Sünde in der Welt gewesen sey, und der darauf erfolgt
fen, die nun alle träfen, so auch Einer Urheber des Heils
Begnadigung für alle sey. Auch zeigt er Cap. 3, 9. 22.,
die sittliche Krankheit unter den Menschen allgemein sey,
Heilungsmittel allgemein seyn müsse, und daselbst V. 2
die Menschenliebe Gottes nicht bloß auf einen kleinen Theil d
schen eingeschränkt seyn könne, sondern alle umfasse. Oft
neuen Testamente in solchen Stellen der Ausdruck: πολλοι,
πολλοι, statt παντες gebraucht; z. B. was Rom. 5, 12. 1
alle Menschen sind strafwürdig und alle sollen begnadigt wer
heißt V. 19. οἱ πολλοι So auch dort V. 15. Vergl. M
28. C. 26, 28. 1 Cor. 10, 33. u. f. Die Hebräer gebrauch
eben so, Jes. 53, 12. Alle schließt den Begriff der Viel
sich, und daher werden in den alten Sprachen die Wörter,
heit anzeigen, oft gebraucht, den Begriff der Allgemeinhei
drücken: so viele! solch eine Menge! sonderlich, wo
gensatze nur Einer gedacht oder ausdrücklich erwähnt wird,
für so viele!

Anm. Man hat die Frage aufgeworfen: ob Christus
die Gottlosen gestorben sey? Die strengen Partikula
Prädestinatianer haben es geläugnet, weil der Tod Christi d

he und sie keinen Nutzen davon hätten. Aber darum, weil viele aus ter Schuld keinen Nutzen vom Tode Christi haben, kann man nicht , daß der Tod Christi sie nichts angehe und Christus nicht für sie ben sey; so wenig man sagen kann, daß die göttliche Belehrung an keine Kraft habe, alle Menschen zu bessern, darum, weil sich viele ch nicht wirklich bessern lassen. Es ist auch diese Vorstellung dem t Testamente nicht gemäß; und 2 Petr. 2, 1. heißt es ausdrücklich falschen Lehrern und Betrügern, die ein schreckliches Ende nehmen , sie verläugneten den Herrn, der auch sie erkauft (d. i. erlöset) e. Allen Mißverständnissen und allem Wortstreit kann durch die richtige erkung der Scholastiker vorgebeugt werden, daß man die Absicht s Todes vom wirklichen Erfolg desselben unterscheiden müsse. u primo sey Christus für alle gestorben, actu secundo, nicht für sondern nur für die Glaubenden; d. i. der Absicht Gottes nach sollen durch den Tod Christi straffrey und selig werden, aber nicht alle lassen Absicht an sich erreichen, nur die Glaubenden erlangen dies Glück ich.

B. Er hat aber auch alle Strafen der Sünden aufgehoben, es sind alle Sünden durch seinen Tod versöhnt worden. So n es die Apostel aus, z. B. 1 Joh. 1, 7. (das Blut Christi t uns von allen Sünden), Röm. 5, 16. und C. 8, 1. (οὐδὲν ρίμα τοις ἐν Χριστῳ), Apostelg. 13, 38., u. a. Allein hiebey ɔt eine scheinbare Schwierigkeit, die aus der Abhandlung von Strafen §. 86. und 87. zu beantworten ist, und also hier nur :t werden darf. Nämlich es giebt zweyerley Gattungen von en: natürliche, die aus der innern Natur und Beschaffen- r moralischen Handlung selbst herfließen, (wie z. B. Krankheit Schwächung auf Ausschweifungen folgen); und positive, die aus der innern Natur und Beschaffenheit der moralischen Hand- selbst herfließen, sondern die bloß durch den freyen Willen des gebers mit den Handlungen verbunden sind, und nach der gen Schrift verhängt Gott wirklich solche positive en über den Sünder, besonders in der künftigen Welt, e er im Gegentheil den Frommen positive Belohnungen in der gen Welt zugedacht hat. §. 87. Die natürlichen Strafen sind wieder von doppelter Art: a) physische, z. B. Krankheit, olge der Unmäßigkeit; b) moralische, (die schlimmsten!) wie e der Seele, Gewissensangst, Furcht vor Gott. S. §. 86. Hat uns nun Christus von allen diesen Strafen befreyet? , die hier ganz genau und schulgerecht reden wollen, antwor- Nein! Er hat uns eigentlich nur befreyet a) von den positiven hen Strafen in der zukünftigen Welt; und b) von derjenigen ng der natürlichen Strafen, die man moralische nennen oder von den moralisch übeln Folgen der Sünden. Auch der rte Mensch behält das Bewußtseyn seiner ehemals begangenen en, und denkt mit Wehmuth, Beschämung und inniger Be- iß daran. Aber der Begnadigte weiß, daß Gott ihm seine en um Christi willen vergeben habe: so fällt die Unruhe der

Seele,

Seele, die Gewissensangst, die bange Furcht vor Gott, Ver
(poena moralis., die den Ungebesserten peinigt, bey ih
Zwar bleibt das Physische der natürlichen Strafen auch
gebesserten Menschen noch übrig. Ist jemand durch Ausschw
krank oder arm geworden, so wird er durch seine nachher
Begnadigung und Besserung darum nicht gesund oder wohl
sondern die physischen Folgen der Sünde dauern fort, wel
lich auch nicht bloß in diesem, sondern selbst noch im künftigen
Denn sie müßten durch ein Wunderwerk von Gott aufg
werden, dergleichen uns nicht verheißen ist. Aber eben die
dauernden physischen übeln Folgen sind einer bittern Arzeney
die gute Wirkung thut und vor fernern Fehltritten verwahrt
also gleich der Begnadigte kein Recht hat, zu erwarten, daß d
sische übeln Folgen seiner Versündigung um seiner erfolgten Be
gung willen gänzlich aufgehoben werden, so erhellt doch a
Gesagten und aus der Erfahrung, daß sie sehr gemildert werden
Schreckliche der Strafe verlieren und zu seinem Besten dienen,
wie es mit dem leiblichen Tode ist. Eben dies alles lehrt a
Bibel wirklich eben so, nur nicht schulgerecht ausgedrückt,
gemeinfaßlich; und so muß dies auch dem Volke, das sich oft
nicht finden kann, gesagt werden. 1) Nirgends sagt sie,
habe die natürlichen physischen Folgen gänzlich aufgehoben. 2)
die biblischen Schriftsteller sagen, Christus habe für
Strafe gelitten, so verstehen sie vornehmlich die posi
Strafen, von denen er uns durch Leiden und Tod befre
S. §. 87. Num. 2. Sie sagen aber auch 3) der Mensch
wenn er Christo vertraue, wieder Muth fassen, könne Gott
und vertrauen, ohne ihn zu fürchten, oder sich seiner vorher
genen Sünden wegen zu ängstigen, die ihm um Christi willen
ben wären. Auf diese letztere Art wird die Erlassung der nat
moralischen Strafen beschrieben, auf populäre Art, w
nachahmen muß. S. §. 109. am Ende. Ueberhaupt aber stehe
Ausdrücke: Begnadigung und Sündenvergebung,
heiligen Schrift oft in so weitem Sinne, daß darunter alle
Wohlthaten mitbegriffen werden, die ein Begnadigter v
empfängt; sie zeigen den ganzen Inbegriff seines Glü
ner Seligkeit an, die er als Begnadigter genießt. S.
Anm. Also 5) wenn auch die natürlichen Folgen der beg
Sünden bey ihm nicht aufgehoben werden, so verlieren sie d
Bitterkeit; sie werden gemildert und in vieler Rücksicht wo
für ihn; er bekommt durch die ihm geschenkten anderweitigen
thaten reichlichen Ersatz dafür, so daß sie also dem wirklichen
nach aufhören, Strafe für ihn zu seyn, und also sagt die
Schrift mit Recht, daß alle Sünden durch den Tod Chr
söhnt wären. [Vergl. das angeführte Programm von Rö

n. Ueber die Frage, ob die Apostel der Meinung gewesen sind, e vor Christo oder zur Zeit des alten Testaments begangenen Sünden m der damals zukünftigen Versöhnung Christi willen von Gott ver- wären? sind die Theologen nicht gleicher Meinung. Einige verneis , z. B. Döderlein. In der Stelle Röm. 3, 25. könne ἄφεσις ονοτων ἁμαρτηματων auch seyn: Vergebung der Sünden, welche imaligen Heiden und Juden vor ihrer Bekehrung zum Christen- begangen hatten. In der Stelle aber Hebr. 9, 15. könnten die ασεις επι τη πρωτη διαθηκη entweder eben so verstanden werden, s wären die Sünden, welche zur Zeit des alten Testaments nicht zu werden konnten, s. V. 9. Indessen außerdem, daß sich die ge- che Erklärung zum Context dieser Stellen doch besser schickt, so hat die bejahende Meinung 1) die ganze Analogie der Schrift für Denn die Juden damaliger Zeit, und mit ihnen Christus und die , lehrten, daß man von den ältesten Zeiten her auf den Messias habe, und daß die Anstalten Gottes im alten Testamente Bezie- und Rücksicht auf ihn gehabt, und die Frommen der Vorzeit an n zukünftigen Messias, geglaubt hätten. S. Joh. 8, 56. Luc. 10, 24. . 1, 10. 11. S. §. 90. Diese Lehre liegt 2) auch deutlich in der Hebr. 9, 26.: „Gott traf die Veranstaltung, daß Christus für alle n ein- für allemal litt und starb; denn sonst hätte er mehr als (πολλακις) von Anfang der Welt her leiden müssen, (weil es näm- nmer Sünder in der Welt gab)." Dies schließt doch deutlich die n sich, daß er auch für die Menschen vor seiner Zeit gestorben Ganz falsch und dem neuen Testamente widersprechend ist die Be- ung einiger Neuern, (z. B. Löffler's, u. a., s. §. 114.,) daß die digung durch den Tod Jesu bloß auf Neubekehrte aus dem Juden- und Heidenthum bezogen werde. S. Gal. 3, 21. f. Röm. 1, 18. f. 1 Thess. 1, 10. Joh. 3, 13. — 16. Röm. 5, 18. 19., und vor allen 1 Joh. 2, 1. 2.

) Die andere Eigenschaft ist die beständige und volle gkeit des Versöhnungstodes, (perennitas, perennis valor Christi). Dies behauptet man im Gegensatz gegen die, welche söhnungstod Jesu nicht für zureichend oder hinlänglich halten gebung gewisser Sünden, und die daher noch andere Mittel diesem suchen, um Vergebung zu erlangen, z. B. durch eigne gen und Genugthuungen. Diese Meinung herrscht nicht nur st unter einem großen Theil der Christen, (als in der römischen besonders seit den Zeiten des Mittelalters her); sondern sie immer gewesen, auch schon zur Zeit der Apostel, nur unter Gestalten, bey Juden und Heiden. S. §. 108. Num. I. zeigt Paulus, sonderlich im Briefe an die Hebräer, daß sich s ein- für allemal (ἅπαξ) für alle Sünden aufgeopfert und daß daher nun vollends keine Opfer, Büßungen und eigne thuungen der Menschen für die Sünden erforderlich wären. , 27. (τουτο ἐποιησεν ἐφαπαξ, ἑαυτον ἀνενεγκας), Cap. 26. — 28. (Er erschien in der letzten Weltperiode ἅπαξ τησιν ἁμαρτιας, und hernach: ἅπαξ προσενεχθεις, εἰς το ἀνενεγκειν ἁμαρτιας), so auch Cap. 10, 14. (μια προσφορα οκεν εἰς το διηνεκες τους ἁγιαζομενους). Daher heißt es

Cap.

Cap. 9, 12., durch seinen einmaligen Eingang in den Him
er eine ewig gültige Versöhnung (αἰωνιαν λυτρω
Stande gebracht.

§. 112.

Von dem Einfluß, den die Auferstehung und die verbundene Erhöhung Christi und seine Fürbitte unsere Begnadigung oder Rechtfertigung haben.

Es ist §. 110. am Ende bemerkt worden, daß das neue ment bey der durch Christum uns verschafften Begnadigung a Stücke hinweiset. Von seinem Tode ist §. 111. gehandelt, h von den beiden andern Stücken.

1. Auferstehung Christi. Die Lehre von Jesu Aufer und deren große Erheblichkeit, nach der beständigen Beha des neuen Testaments, ist §. 97. aus einander gesetzt worden. wird hier vorausgesetzt. Ein Paar der deutlichsten Stellen, Auferstehung Christi mit unserer Begnadigung in Verbindung wird, sind: 2 Cor. 5, 15. „Die Christen sollen nicht nach ihr kühr (ἑαυτῳ ζῃν) leben, sondern Christo zu Ehren und n sen Willen, τῳ ὑπερ αὐτων ἀποθανοντι και ἐγερθεντι ὑπερ αὐτων)“, und dann die Stelle Röm. 4, 25. „Er sterben (nach Gottes Willen) δια τα παραπτωματα ἡμων ἠγερθη δια την δικαιοσυνην ἡμων“. Was das he sey um unserer Begnadigung willen auferweckt aus andern Stellen deutlich erklärt werden. 1 Petr. 1, 3. habe uns durch das Christenthum zu gebesserten Menschen g (wiedergeboren,) damit wir gewisse Hoffnung haben (εἰς ἐλπιδα ζωσαν,) nämlich der künftigen Glückseligkeit, durch die Auferstehung Christi; und V. 21. „G Christum auferweckt und ihn mit Herrlichkeit bel (Stand der Erhöhung im Himmel,) damit er, (der auferwec belohnte Christus,) seyn sollte euer Glaube und eure Hoffn Gott“, d. i. daß ihr ihn als den ansehen sollt, dem ihr es a danken habt, daß ihr nun wieder ein Zutrauen zu Gott fassen Endlich 1 Cor. 15, 17. „Wenn Christus nicht auferstanden so wäre ja eure Zuversicht, (πιστις,) die ihr auf ihn setzt, verg ἐτι ἐστε ἐν ταις ἁμαρτιαις ὑμων“; d. h. so könntet ihr der bung eurer Sünden, die ihr durch Christum bey Gott zu e hofft, nicht gewiß seyn, vergl. Röm. 8, 34. Aus diesen zusammen kann man leicht die Verbindung und das Ver der Auferstehung Christi und seines erhöheten Zustandes zu Rechtfertigung und Begnadigung abnehmen. Nämlich, es st

ɔtet werden, daß Christi Auferstehung an sich für uns etwas nstliches habe, oder daß sie uns an und für sich von Strafe der befreyet habe. Dies ist nur durch sein Leiden und seinen Tod en. Sondern die Lehre der Bibel ist: daß alles, was Christus rt und gelitten hat, durch seine Auferstehung und darfolgte Belohnung im Himmel beglaubigt und bestätigt wor-. Denn da Gott Christum auferweckt und belohnt hat, so ɔaraus, daß Er alles, was Jesus gelehrt und gethan hat, genehmigt, und daß Christus die Absichten Gottes erfüllt muß. Litt und starb also Christus in der Absicht, uns von nstrafen zu befreyen; so können wir nun durch die Auferɔ und Erhöhung gewiß seyn, daß diese Absicht völlig erreicht ıd daß wir auf Belohnung und ewiges Glück Anspruch machen . Dies heißt bey Petrus πιστις και ἐλπις ἡμων. Paulus ı der angeführten Stelle 1 Cor.: Wäre er nicht auferstanden, ɔe der Verdacht: er habe nicht geleistet, was er versprach und ahm. Und aus allem diesem erhellt nun, was in der Stelle iefes an die Römer heiße: ηγερθη εἰς δικαιοσυνην ἡμων, nämum uns Gewißheit zu geben von unserer Begnadigung bey , wovon wir keine Gewißheit hätten, wenn Christus im geblieben wäre. S. Apostelg. 13, 37. 38. Also ist die Auferund die darauf erfolgte Erhöhung Christi, (δοξα bey Petrus,) ch Versicherungs- und Bestätigungsgrund unserer rtigung, so wie sein Leiden und sein Tod der eigentliche Erıngsgrund der Sündenvergebung sind.

I. Fürbitte Christi in seinem erhöheten Zustande, intero i. intercessio sacerdotalis. [M. p. 186.—188. —12.]

) Etwas von der Geschichte dieser Lehre. Mehrere Theoschon einige Kirchenväter, stellen die Fürbitte als actus, em,) als fortgesetzte äußere Handlung Christi vor, die von Genugthuung noch verschieden sey, und wodurch uns nicht Wohlthaten mitgetheilt, sondern auch erworben wür-So Gregor von Nazianz, Gregor der Große, Paun Aquileja, u. a.; und unter den Neuern Calvin und mehherische Theologen, als Chemnitz, Baumgarten, u. a. ɔen es als ein eignes Geschäft Christi im Himmel, im Stande ɔöhung, an; erklären sich aber über den modus sehr verschiim Theil auf sehr sinnliche Art. Mehrere haben auch interem verbalem behauptet. So schon Cyprian und Au-. Ihnen folgte man häufig in der römischen Kirche. Daher uther ἐντυγχανει Hebr. 7, 25. übersetzt: er bittet für So Petav und unter den Lutheranern viele, Hollatz, tedt, u. a. Ueber Inhalt, Objekt, Dauer dieser Fürbitte

sind

ſind die Meinungen ſehr verſchieden. Man rechnet ſie zu
sacerdotali, da denn die Vergleichung vom jüdiſchen
prieſter in dem Briefe an die Hebräer hergenommen iſt.
ſymboliſchen Büchern kommt nichts Beſtimmtes davon vo
einmal in der Augsburgiſchen Confeſſion, wo aber keine
klärung gegeben wird. Eine andere Erklärung, welche
von allem Sinnlichen ganz entkleiden ſoll, und die daher in
Zeit den meiſten Beyfall gefunden hat, findet man zuerſt
Arminianiſchen Theologen Philipp von Limborch beſtim
getragen, und bey Muſäus, im ſiebzehnten Jahrhundert
erklären die Fürbitte bloß von dem Verhältniß, worin Chri
Verſöhner in ſeinem erhöheten Zuſtande gegen die Sünde
nicht aber als eine noch fortgeſetzte Handlung, wodurch dem
noch fortdauernd genützt, und auch noch jetzt Heil von
worden werde. Eben dieſe Vorſtellung iſt auch ausge
Ballhorn's Diſs. de interceſſione Chriſti ſacerdotali
Walch's Vorſitze,) Göttingen 1774, ſie iſt aber nicht
Bibel gemäß.

2) Erklärung der bibliſchen Stellen davon, und Entw
der eigentlichen Begriffe, die darin liegen. Hieher gehören:
2, 1. Wenn ein Chriſt Sünde begangen hat, (ſo verzweifl
an der Vergebung, ſondern richte ſich damit auf,) daß wir
dem Gerechten, haben einen παρακλητον προς τον
Dies iſt hier patronus, Vertheidiger, Schutzherr,
ter, (Luther: Fürſprecher); Philo gebraucht es von
und Günſtlingen an Höfen, die jemanden des Regenten
ſprechen; auch vom Hohenprieſter, (dem Verſöhner
mit Gott). [S. Programm: De Chriſto et Spiritu ſanc
cletis, in den Ser. var. arg. N. IV.] In dieſer Rück
nun auch Chriſtus παρακλητος genannt, ſofern er unſer
ner iſt, (ἱλασμος περι ἁμαρτιων, V. 2.); und die
Meinung geht dahin, daß wir nun, da Chriſtus in den
erhoben iſt, und ſeitdem er im Himmel iſt, feſt überzeugt
nen, daß Gott uns gnädig ſey und uns um Chriſti willen
denſtrafen erlaſſe, und daß er im Stande ſeiner Erhöhung
mühung für das Wohl der Menſchen ununterbrochen
b) Röm. 8, 34. Hier ſagt Paulus: Niemand könne die
Gottes (Chriſten) verdammen, (κατακρινειν,) ſie wären vo
frey. Chriſtus ſey für ſie geſtorben, ja, (was ſie vollends
könne,) auferſtanden, ſitze zur Rechten Gottes, ὁς και ἐντυ
ὑπερ ἡμων, (Luther: vertritt uns). Ἐντυγχανει
occurrere alicui, hernach adire, convenire aliquem
ſtelg. 25, 24.; mit κατα τινος, accuſare, Röm. 11
ὑπερ, medium ſe alterius cauſa interponere, (ſich in

t , für jemanden verwenden,) wie hier: intercedere
Liquo, deprecari, causam alicujus agere. Diese Stelle
nicht, daß dies mit Worten geschehe. Die Hauptidee ist:
us ist jetzt als unser Schutzherr bey Gott; daß er bey Gott
ner im Himmel ist, dies giebt uns die beruhigende Gewißheit,
r durch ihn auf immer mit Gott versöhnt und von Sünden
befreyet sind, und er fährt auch dort noch fort, für das Heil
ommen zu sorgen, als ihr Schutzherr und Vertreter." Gleiche
dtniß hat es c) mit der Stelle Hebr. 7, 25. f. „Er (Christus)
(weil er ewiger Priester ist,) alle die, die durch seine Vermitte
göttliche Gnade suchen, auf immer beseligen, (σωζειν
παντελες,) indem er immer lebt, εις το ἐντυγχανειν
αὐτων"; d. i. da er immer lebt im Himmel bey Gott, so
wir auch unserer Vergebung der Sünden und aller göttlichen
haten beständig gewiß seyn, indem er nicht umsonst im Him
, sondern auch da noch für unsere Wohlfahrt stets geschäftig
Aus dieser Stelle ist nun die Benennung intercessio sacer-
lis genommen. Denn hier ist das Bild (wie im ganzen Ca
von dem israelitischen Hohenpriester entlehnt, der am großen
hnungstage in das Allerheiligste ging und das Volk mit Gott
nte, pro populo intercedebat apud Deum. Dies geschah
nicht mit Worten, (er sprach kein Wort dabey, s. 2 Mos.
nd 3 Mos. 17.,) sondern durch That, nämlich durch Darbrin
des Opferblutes. Nun soll gesagt werden, daß Christus
dies für uns bey Gott auch noch im Himmel immer thue, was
jüdische Hoheprieſter jährlich einmal für das Volk auf Erden
Es geht also a) auf seine immer gültige Versöhnung, und
f die sämmtlichen von ihm im Himmel fortgesetzten Bemühungen
Heil der Menschen. [Vergl. über das Bildliche M. p. 155. sq.]
bestätigt c) die Parallelstelle Hebr. 9, 24. „Christus ging in
irdischen Tempel ein, (wie der jüdische Hoheprieſter,) sondern
n Himmel selbst, νυν ἐμφανισθηναι τῳ προσωπῳ θεου
ἡμων. Dies war das eigentliche Wort von dem Hohenprieſter,
er das Versöhnungsblut in dem Tempel Gott darbrachte für
Volk. Also: „um uns die gewisse Versicherung von unserer
hnung mit Gott oder Vergebung unserer Sünden und den Ge
aller damit verbundenen geistigen Wohlthaten Gottes zu ver
en." Diese Verwendung Christi bey Gott im Himmel ist also
s die in Ewigkeit fortdauernde volle Gültigkeit und Wirkung
Versöhnung, wovon wir durch seinen Aufenthalt bey Gott
durch den Stand der Erhöhung beruhigende Gewißheit haben
n, theils die beständig fortgesetzte thätige Fürsorge Jesu
i im Himmel, die er für die Seinen auf Erden führt; kurz, eins
en Hauptgeschäften Christi im Stande der Erhohung als Kö
und Schutzherrn der Menschen, besonders der christlichen
Kirche

Kirche und der einzelnen Mitglieder derselben. §. 98. Er ist nicht bloß unser Paraklet oder Schutzherr in Hinsicht seiner Verdienste, die er sich schon ehedem auf Erden um uns erworben hat, sondern auch in so fern er seine Bemühungen unserm Heil noch jetzt thätig fortsetzt. Eine Fürbitte, in Worten bestehe, behauptet die heilige Schrift nicht; indessen es gar nicht verwerflich, sich die Sache unter dem Bilde der menschlichen Fürbitte zu denken, da Christus auch jetzt noch als Mensch im Himmel gedacht werden muß. Kurz, Christus richtet für uns alles das und noch weit mehr aus, was nur irgend durch die Fürbitte oder anderweitige menschliche Verwendung eines mächtigen Fürsprechers bey Menschen erreicht werden kann. Uebrigens kann auch hier noch Hebr. 12, 24. verglichen werden: Christi Blut spricht besser (für uns), als Abels Blut; unerachtet Abels Blut forderte Gott zur Rache auf gegen Kain; Christi Blut bewegt ihn nicht zum Strafen, sondern zum Wohlthun gegen uns und zum Sündenvergeben.

§. 113.

Die Schriftlehre von der Begnadigung oder Rechtfertigung durch Christum, als einer allgemeinen und unverdienten Wohlthat Gottes.

I. Von der Allgemeinheit (universalitas) dieser Wohlthat. [M. p. 209. sq.] Allgemein ist sie, wie die Versöhnung Christi selbst. S. §. 111. Num. II. Wenn diese sich auf das ganze Menschengeschlecht erstreckt, so muß auch die Rechtfertigung allgemein seyn, d. h. alle Menschen müssen um der Versöhnung willen auch wirkliche Vergebung ihrer Sünden und Seligkeit erlangen können. Aber es sind dabey noch einige Punkte, die eine Erörterung bedürfen, um einige Mißverständnisse zu heben. Die Rechtfertigung ist allgemein:

1) In Ansehung der zu begnadigenden Personen. Dieser Wohlthat können nach der Lehre der Schrift alle Menschen theilhaftig werden; sie ist für alle bestimmt. S. sonderlich die Stellen bey Paulus Röm. 3, 23. C. 5, 15. (§. 111.) gegen den jüdischen Partikularismus. Aber es geschieht nur bedingungsweise. Es sind gewisse Bedingungen vorgeschrieben, die unerläßlich sind. Wer diese nicht erfüllt, ist von der Wohlthat ausgeschlossen. Also ist die Rechtfertigung oder Sündenvergebung actu, (dem Erfolg nach,) nicht allgemein; aber bloß durch die Schuld der Menschen. Hieraus folgt auch, daß ein jeder seiner Begnadigung gewiß seyn könne. Dies muß aber nicht bloß nach

i Gefühle beurtheilt werden, (denn dies kann täuschend sondern danach, ob man die Bedingungen, unter denen Sünden vergeben will, auch wirklich erfüllt hat, oder nicht. die Kennzeichen des wahren Glaubens, der ungeheuchelten Liebe tt und Christo, eines gebesserten Herzens und einer christlichen Haften Gesinnung bey sich findet, der ist gerechtfertigt. Röm.

„Die heilige, von Gott in uns gewirkte christliche Gesinnung α) giebt uns den deutlichsten und sichersten Beweis, daß wir Kinder sind.“ 1 Joh. 3, 7. 2 Petr. 1, 9. 10. Es ist aber wißheit hievon zu unserer Beruhigung und Glückseligkeit höchst endig. 1 Tim. 1, 16. 1 Cor. 6, 11. 1 Joh. 5, 18. — 20.

2) In Ansehung der Sünden und Sündenstrafen. Was die Sünden betrifft; so folgt der Satz, daß alle Sünden, Fall ausgenommen, um Christi willen vergeben werden, s aus der Kraft und Wirkung der Versöhnung Christi, die sich lle Sünden erstreckt, (s. §. 111. II. und die dort angeführ- tellen), theils aus solchen Stellen, wo denen, welche die chriebenen Bedingungen erfüllen, Vergebung aller Sünden, der größten und schwersten, versprochen wird. Ezech. 18, 21. Is. 103, 3. 1 Cor. 6, 11. Ephes. 2, 5. 1 Tim. 1, 15. Die de wider den heiligen Geist kann hier auch nicht eigent- s Ausnahme angeführt werden. S. §. 84. Was aber (2.) die fen der Sünde betrifft, so entsteht die Frage, ob ein Begna- von allen Strafen der Sünde befreyet werde, ob also die icatio plena et perfecta sey. Sie muß aus §. 111. II. wortet werden. Die natürlichen und physischen übeln n der vorher begangenen Sünden bleiben zwar, aber sie werden ch gemildert und erträglicher, verlieren das Schreckliche der en, dadurch, daß die moralischen übeln Folgen aufhören das nach erfolgter Begnadigung ganz veränderte Verhältniß lenschen gegen Gott. Die positiven Strafen werden gänz- ufgehoben, und der Mensch bekommt hier schon Anwartschaft n positiven göttlichen Belohnungen und dem vollen Genuß ben im künftigen Leben.

3) In Ansehung der Zeit und beständigen Dauer.

A. Nach der einstimmigen Lehre der heiligen Schrift erstreckt die Sündenvergebung auf das ganze Menschenleben. So lange Mensch lebt, kann er zu jeder Zeit Begnadigung erhalten, so d er die dazu erforderlichen Bedingungen erfüllt. Dies letztere muß immer sorgfältig und ausdrücklich beygefügt werden, die Menschen vor Sicherheit und Gleichgültigkeit gegen die de zu verwahren. Es ist aber darin, sonderlich in der luthe- en Kirche, in voriger Zeit von manchen Lehrern gefehlt wor- daß sie die unbestimmten Ausdrücke: die Gnadenthür

stehe immer offen; der Mensch könne auch im Augenblick seines Lebens noch Gnade (Sündenver erlangen, oft gebraucht haben, ohne sie immer gehöri klären und behutsam einzuschränken. Dagegen muß gel den, daß zwar Gott immer bereit sey, zu vergeben; daß Mensch der Vergebung nicht immer empfänglich sey; daß d denvergebung auch mit wirklicher Besserung des Mensch mit einer unerläßlichen Bedingung, verbunden seyn müsse, darum zu behaupten, daß die Besserung der Erwerbungsg Begnadigung sey); und daß die Besserung und Heiligung ei tige Sache sey, die sich nicht in wenigen Augenblicken v lasse; daß es auch darum höchst gefährlich sey, die Besse gegen das Ende des Lebens zu verschieben, weil die Zeit d unbekannt sey, und weil man nicht wisse, ob man dann s wußtseyn haben, oder nicht vielleicht ganz plötzlich sterbe Solche Betrachtungen müssen von einem rechtschaffenen Le Lehrer so eindringend als möglich gemacht werden, um d Sicherheit entgegen zu wirken. Nur muß er sich eben fältig vor dem Abwege derer hüten, welche die Besserung u ligung des Lebens als Erwerbungsgrund der Begn vorstellen. Durch den häufigen Mißbrauch der Lehre von de fertigung wurde am Ende des siebzehnten und im Anfa achtzehnten Jahrhunderts der terministische Streit laßt. Ein Diaconus zu Sorau, Joh. Ge. Böse, verfie er das eine Extrem vermeiden wollte, auf ein anderes. E daß Gott denjenigen Sündern, von denen er vorausse sie bis an das Ende in Unbußfertigkeit beharren würden, an ihr Ende gnädig sey, sondern daß er ihnen ein Gnad (terminum gratiae s. salutis peremtorium) gesetzt hab zu welchem er ihnen nur noch Gnade zur Besserung v wolle. Er gebrauchte sonderlich die biblischen Stellen, w wird: Gott habe jemanden verstockt oder verwor theils gar nicht von Bekehrung und Sündenvergebung theils unrichtig von ihm erklärt wurden. S. §. 85. Die nung stimmten auch Ad. Rechenberg in Leipzig u. a. guter Absicht bey; aber sie wurde von andern bestritten, rig, Fecht, Reumann, die gegen Böse's Buch: Te peremtorius salutis humanae, und gegen Rechenber ben. Sie hatten Recht. In der heiligen Schrift wird de nicht gelehrt; und bey ängstlichen Personen kann diese L radezu zur Verzweiflung führen, und sie, sonderlich Krankenbette, in den fürchterlichsten Zustand des Leibes Seele versetzen, wovon man auch wirklich betrübte Beysp Eben diese schreckliche Folge kann aber auch die Lehre hab die Besserung und Heiligung des Lebens der Erwerbungs

r Seligkeit ſey. Denn nach dieſer Lehre würde man dem bis
s Ende ſeines Lebens ungebeſſerten Sünder alle Hoffnung der
keit abſprechen müſſen, (was die heilige Schrift nicht thut, und
grauſam); und ſelbſt dem Tugendhaften würde ſein Gewiſſen
m Sterbebette ſagen, daß alle ſeine ohnehin ſo mangelhaften
en nicht hinreichten, ihm den Himmel zu erwerben. Beide
t alſo keinen Troſt haben, ſondern verzweifeln müſſen.

B. Wer ſchon Vergebung der Sünden erlangt hat, aber von
Sünden begeht, der geht dieſer Wohlthat der Begnadigung
r heilſamen Folgen derſelben verluſtig, und zieht ſich durch
ang neuer Sünden auch neue Strafen zu, die nach dem
all mit Recht ſchwerer und härter ſind, als vorher. Aber
kann man doch nicht behaupten, wie von einigen geſchehen
die dem Menſchen bey ſeiner Beſſerung einmal vergebenen
m ihm nach erfolgtem Rückfall nochmals von Gott zuge-
und als nicht vergeben angeſehen würden. Dies anzunehmen,
an keinen Grund; man verfährt auch nicht einmal ſo in
lichen Gerichten. Die Schrift gebraucht die Ausdrücke: die
= werde ausgelöſcht, es werde ihrer nicht mehr gedacht,
18, 22. C. 33, 16. Pſ. 103, 11. 12. So ſagt auch Paulus,
11, 29., daß Gott ſeine verheißenen und geſchenkten Wohltha-
icht widerrufe oder zurücknehme, (ἀμεταμέλητα χαρίσματα).
Wernsdorf's Diſſertation hierüber in Coll. Diſſertat.
p. 607. ſq.]

C. Es können auch diejenigen, die nach ihrer Beſſerung und
enen Sündenvergebung wieder abfallen und von neuem Sün-
gehen, auch von neuem wieder Vergebung der Sünden erlan-
ſobald ſie die dazu erforderlichen Bedingungen erfüllen, die
enen Sünden bereuen und an Chriſtum glauben. Dies iſt die
dige Lehre der Bibel, im alten und neuen Teſtamente. Ezech.
. 1 Theſſ. 5, 9. Chriſtus empfiehlt immer aus dem Grunde
hnlichkeit gegen den Nächſten, wenn er ſich an uns verſündigt
weil wir dadurch Gott ähnlich würden, der verſöhnlich ſey
ern Sünde vergebe. Alſo iſt auch der Satz Matth. 18, 21.
uf Gott anwendbar. Es beſtätigen dies außerdem die bibli-
Beyſpiele mehrerer Rückfälligen, die nach großen Vergehungen
h wieder begnadigt ſind, David, 2 Sam. 12., Petrus,
). 26., u. a. Aber unerläßlich iſt die Bedingung der Reue
es Glaubens. S. Pſ. 51. [M. p. 211. ſq.] Es hat aber hier
vor Alters immer viel unrichtige Vorſtellungen unter den Chri-
gegeben. Schon in den erſten Jahrhunderten war es eine aus-
itete Meinung, daß ſchwere Sünden, die nach der Taufe,
urch der Chriſt Vergebung erlange,) begangen würden, ſchwer
gar nicht vergeben würden; daher ſo viele die Taufe verſcho-

den bis gegen das Ende des Lebens. Da von den Zeiten der her unter den Chriſten die Excommunication grober Sü eingeführt war, (wie bey den Juden, welches allerdings d nöthig war); ſo übten verſchiedene dieſelbe nicht nur ſch ſondern beſtanden auch darauf, daß die Excommunicirten n aufgenommen werden ſollten, um deſto mehr abzuſchrecken, dere mit der Wiederaufnahme zu willfährig waren,) als Mon im zweyten, und Novatianus im dritten Jahrhundert. tanus aber behauptete ausdrücklich, daß ſie darum b Gott Vergebung erhalten könnten, (Tertullian); vatianus wollte wenigſtens nichts darüber entſcheiden, mit ihnen verfahren werde. Dagegen behaupteten in der Folg einzelne Lehrer und ganze Partepen, daß einer, der von der Kirche ausgeſchloſſen ſey, zugleich der göttlichen Gnade gehe und keine Vergebung erlange. In der römiſchen Kirche dieſer Grundſatz ſehr ausgebreitet. Man ging dabey von aus: Extra eccleſiam nulla ſalus. Daher wurde, um dieſ thume zu widerſprechen, in die alten Symbole geſetzt: Cred miſſionem peccatorum; und es wird derſelbe auch Augsburgiſchen Confeſſion Art. 13. widerlegt. Die alte Kirche war weit davon entfernt. Paulus räth im zweyten die Corinther, den Blutſchänder wieder aufzunehmen, weil That bereuet und das Aergerniß abgeſtellt habe, den er im Briefe excommunicirt wiſſen will; und da, wo er ihn zu ex niciren räth, und ſich vorbehält, ihn ſelbſt zu ſtrafen, 1 Cor. will er ihn doch von der Begnadigung bey Gott dadurch kein ausſchließen, ſondern ſagt vielmehr, es geſchehe in der Abſicht Seele zu retten, (ἵνα πνεῦμα σωθῇ ἐν ἡμέρᾳ Κυρίου).

II. Daß die Rechtfertigung oder Sündenvergebung verdiente Wohlthat Gottes ſey. Es iſt ein altes Vor das auch noch jetzt ſehr weit verbreitet iſt und immer wieder andern Geſtalten zum Vorſchein kommt, daß der Menſch di liche Gnade und Sündenvergebung durch gute Werke oder den verdienen könne. S. §. 108. Dieſem Vorurtheil, das unter Juden und Judenchriſten herrſchend war, arbeiteten die beſtändig entgegen, ganz dem auch völlig vernunftmäßigen Jeſu gemäß, Luc. 17, 10. „Wenn wir alles gethan haben, zu thun ſchuldig waren, (wiewohl dies keiner wird ſagen ſo ſind wir Knechte, die nichts verdient haben, (ἀχρειοι); thaten nur, was wir ſchuldig waren.“ Gott geſchieht mit unſern guten Werken kein Dienſt, kein Gefallen; die Beob ſeiner Gebote iſt unſere Pflicht, und ſie gereicht bloß zu un Beſten. Paulus ſetzt inſonderheit dieſe Lehre aus einander, Er ſagt, V. 24., wir würden um Chriſti willen gerecht

[illegible], τῇ χαριτι θεου, d. i. aus bloßer freyer Güte, die wir [illegible] verdient haben, nicht vergelten können. S. Matth. 10, 8. [illegible]er nennt es auch Paulus δωρον θεου, Epheſ. 2, 8. Beſon[illegible] aber herrſchte damals unter Juden und Judenchriſten die irrige [illegible]rung, (§. 108.), daß die äußere Beobachtung des göttlichen Ge[illegible], vorzüglich der Moſaiſchen Religions- und gottesdienſtlichen [illegible]Chriſten, als der vollkommenſten unter allen, verdienſtlich ſey, [illegible]uns unſere Begnadigung bey Gott vornehmlich auswirke. Dieſe [illegible]itet Paulus in den Briefen an die Römer und Galater. Er [illegible] daß der Menſch von Gott begnadigt werde οὐκ ἐξ ἐργων νομου [illegible]ρις ἐργων νομου, (nicht darum, weil wir das Geſetz beobachten, [illegible]. 5. 2 Tim. 1, 9.,) Röm. 3, 20. 21. 28. Cap. 6. Gal. 2, [illegible]. u. f. Νομος hat zwar in dieſen Capiteln oft ſeine beſondere [illegible]hung auf die durch Moſes gegebenen göttlichen Geſetze, (weil von den Juden als die vollkommenſten anerkannt waren,) aber [illegible] keinesweges darauf einzuſchränken, ſondern Paulus behauptet dies von der Beobachtung aller Geſetze Gottes, weil dieſe bey Menſchen unvollkommen iſt, Röm. 3, 28. C. 6, 14. Gal. 3, 17. [illegible]3., und οἱ ὑπο νομον ſind nicht nur Juden, ſondern auch alle, [illegible]ich dem Geſetze Gottes darum unterwerfen, weil ſie glauben, [illegible]deſſen Beobachtung etwas von Gott zu verdienen. Die Juden [illegible]en ihre Beobachtung des Geſetzes für verdienſtlich, und viele [illegible]ten hofften auch um derſelben willen begnadigt zu werden. Pau[illegible]eigt das Gegentheil, und beweiſet, daß die Chriſten ſie nicht als [illegible]erbungsgrund der Begnadigung anzuſehen haben, ſondern daß [illegible]e Begnadigung bey Gott lediglich Chriſto verdanken. Was aber [illegible]us von den Werken ſagt, gilt nach ſeiner Meinung von der [illegible]bachtung aller Geſetze, von allen Werken überhaupt, auch von chriſtlichen. Er redet dort gar nicht bloß ausſchließlich den von Moſes gegebenen Geſetzen, ſondern es ſind ganz allge[illegible]e Sätze, die von allen Geſetzen Gottes gelten, ſie mögen durch [illegible]es, durch Chriſtum, oder auf eine andere Art gegeben ſeyn. Progr. ad Rom. VII, 21. in den Scr. var. arg. N. XII.] [illegible]re Erfüllung der göttlichen Gebote iſt an ſich nicht verdienſt[illegible] für uns und kann es nicht ſeyn. Daß es ein ganz allgemeiner [illegible] ſey, iſt auch aus Röm. 4. ganz klar. Z. B. V. 4. „Wer für [illegible] arbeitet, (ἐργαζεσθαι, 1 Theſſ. 2, 9. f.,) erhält den Lohn nicht Gnaden von dem, dem er arbeitet, (wie wir alle die Begnadi[illegible] von Gott erhalten,) ſondern es iſt deſſen Schuldigkeit, ihm [illegible]hnen.“ Erhalten wir nun den Lohn aus Gnaden, ſo tragen [illegible]e Werke nichts dazu bey, ſo ſind dieſe nicht Erwerbungsgrund [illegible]er Begnadigung. Er gebraucht auch das Argument, daß, wenn durch unſere Geſetzesbeobachtung Begnadigung erlangen könn[illegible] die Verſöhnung Chriſti ganz vergeblich ſeyn würde; aber darum, weil wir ſie dadurch nicht erlangten, ſey dieſe

nöthig

Werke, (von denen ihm doch immer ſein Gewiſſen ſagt, daß ſ
gelhaft ſind,) der Erwerbungsgrund ſeiner Begnadigung ſey
Ein chriſtlicher Lehrer alſo, der dies behauptet, weiß nicht,
thut. Sehr gut hat dies Melanchthon in der Augſ
Confeſſion Art. 4. ausgeſprochen. Mehreres hierüber, a
die Streitigkeiten mit der römiſchen Kirche, ſ. unten, w
Glauben gehandelt wird, §. 124. 125.

§. 114.

Ueber die verſchiedenen Theorien und Lehrforme
chriſtlichen Kirche von der Beſchaffenheit, Art und
der Verſöhnung Chriſti, und Anzeige einiger
vornehmſten Schriften über die Verſöhnung
und Rechtfertigung.

[M. Appendix, p. 167. ſq.]

Das gewöhnliche kirchlich eingeführte Wort iſt: Satis
oder Genugthuung; ein Wort, das in der heiligen Sch
vorkommt, aber an ſich unſchuldig iſt, wenn es in dem
Sinne genommen wird, wie man es vor Alters in der ch
Kirche nahm, woran aber hernach häufig falſche Vorſtellung
knüpft ſind. Es iſt urſprünglich ein juriſtiſches Wort,
erſt Tertullian, der ſelbſt Juriſt geweſen war, (wie
ſolche Ausdrücke,) von der Verſöhnung Chriſti gebraucht h
patientia, c. 10.: Chriſtus peccata hominum omn
factionis habitu expiavit). Seit der Zeit hat man

tragen. Daher heißt es Bezahlung, bezahlen, (satis-
pro aliquo debitore, für jemanden bezahlen,) jemanden
den stellen, ihm zu Willen seyn, seinen Willen er-
seine Schuldigkeit thun, entschuldigen, abbitten.
die Redensarten: satisfacere officio, muneri, exspecta-
promissis; satisfacere populo, (zu Willen seyn,) ἱκανον
Marc. 15, 15.; accipere satisfactionem, (Bezahlung, auch
uldigung, Abbitte annehmen). Es zeigt oft nicht bloß Bezah-
mit baarem Gelde an, sondern auch Anweisung darauf, und
dere Art, sich von einer Schuld zu befreyen. Nun kamen
Ilian und die Alten überhaupt sehr natürlich auf dies Wort,
in der heiligen Schrift die Ausdrücke: λυτρον und ἀντι-
ν, (§. 106.,) von der Versöhnung Christi gebraucht fanden.
nd bildlich und bedeuten eigentlich Lösegeld, pretium re-
mis. Bey dem Tropus blieben sie, und verglichen den un-
den und sündlichen Zustand der Menschen bald mit einer Ge-
chaft, bald mit Schulden, und dies letztere ist auch biblisch,
s Bild von der Gefangenschaft. Denn die Sünden werden
heiligen Schrift ὀφειληματα genannt. Hievon befreyete sie
s durch seinen Tod. Dieser Tod Christi wurde also mit der
e verglichen, die als Lösegeld für den Gefangenen oder
ner gezahlt wird, um ihn aus der Gefangenschaft zu retten
n der Schuldenlast zu befreyen. Anfangs gebrauchte man es
s Bild, und stellte es gleichsam als Befriedigung oder
edenstellung Gottes vor. Hernach aber nahmen es viele
igentlich, und ersannen vielerley, Gottes unwürdige Hypo-
davon. Man hat aber von der Beybehaltung dieses kirchlich
en Wortes im Religionsunterricht an sich keinen Schaden zu
ten, (nach Morus richtiger Bemerkung,) wenn es nur im-
erklärt wird, daß man dieselbe Vorstellung damit verbindet,
ch λυτρον, ἀπολυτρωσις und dergl. biblische Wörter ausge-
wird. Man erkläre also, daß der Ausdruck: Christus hat
ns genug gethan, heiße: er hat uns durch sein Leiden und
Tod vollkommene Begnadigung oder Sündenvergebung bey Gott
fft, daß wir nun keine Strafe zu fürchten, sondern vielmehr
Gnaden zu erwarten haben. Nun einige der vornehmsten Erklä-
rten und kirchlichen Theorien darüber.

1) In den beiden ersten Jahrhunderten blieben die meisten
Väter in dieser Lehre größtentheils bey der Simplicität der
en Vorstellung, und gaben außer dem, was die heilige Schrift
eine bestimmte Erklärung über die Art und Weise der Ver-
g, und bedienten sich gewöhnlich der biblischen Redensarten.
Sie stellten den Tod Jesu als ein Opfer vor. Aber seit
ritten und vierten Jahrhundert kam eine Theorie auf, welche

von

gen Schrift nicht vorkommt,) und berief ſich auf die bibliſch
len, wo es heißt: Chriſtus habe uns von der Gewalt des
befreyet. Hieraus entſtand nun folgende Theorie: „Der Te
ſeit dem Fall das ganze Menſchengeſchlecht in ſeiner Gewalt
er habe die Menſchen beherrſcht, wie ein Tyrann ſeine Skla
ſie zu ſeinem Willen gebraucht.“ So weit ſtimmt dies noch
heiligen Schrift überein. Aber nun philoſophirte man wei
die Bibel hinaus: „Gott habe zwar vermöge ſeiner Allma
Menſchen von dieſer Sklaverey befreyen können; aber ſei
rechtigkeit habe ihm nicht verſtattet, dies mit Gewalt z
Es ſey alſo dem Satan ein Löſegeld angeboten worden, u
die Menſchen frey laſſen ſolle. Dies wäre nun der Tod C
geweſen.“ Daher erklärt ſchon Origenes die Stelle Ma
28. Er giebt ſein Leben als Löſegeld für die
ſchen dahin: nicht Gott, ſondern dem Teufel, (dem
Löſegeld gezahlt). „Der Teufel ſey dieſen Vertrag eingega
habe ſich an Jeſum, den er für nichts weiter als nur für d
und frömmſten Menſchen angeſehen habe, halten wollen, u
ihn unſchuldig getödtet; das menſchliche Geſchlecht aber ha
in Freyheit ſetzen müſſen.“ Dieſe Vorſtellung findet ſich
der griechiſchen Kirche, und zwar bey Origenes, (C
Matth. 20. und ſonſt); durch deſſen Anſehn wurde ſie da w
gebreitet, und von Baſilius, Gregor von Nyſſa,
von Nazianz, Neſtorius u. a. angenommen. Von de
chen kam ſie zu den Lateinern; und hier findet man
deutlich bey Ambroſius, und dann ſonderlich bey A
durch deſſen Anſehn ſie in der lateiniſchen Kirche faſt
wurde. Man ſuchte ſie hier noch zu vervollkommnen,

aumgarten's Polemik, und Döderlein's Disl. de tione a poteſtate diaboli, in den Opusc.; Cotta Hiſt. iae de redemt. ſanguine Chriſti facta, in ſeiner Ausgabe erhardi Locis theol. vor Th. 4.] Dieſe Theorie war in einiſchen Kirche bis ins zwölfte Jahrhundert noch ſo allge- daß Abälard ſagt: „omnes doctores noſtri poſt Apo- in hoc conveniunt“, und Bernhard von Clairvaux feſt davon überzeugt, daß er behauptete, Abälard, lehrte, der Teufel habe ein ſolches Recht an den Men- n eigentlichen Sinne nie gehabt, müſſe nicht mit Gründen zt, ſondern mit Schlagen gezüchtigt werden. Aber ſeit ölften Jahrhundert kam dieſe Theorie nach und nach ab, ch durch die Scholaſtiker, ſeit Anſelmus und Abälard's und eine andere wurde durch ſie an ihre Stelle geſetzt; 1. 2. Doch begünſtigte noch Peter der Lombarde mehr e Theorie. Auch in der griechiſchen Kirche wurde dieſe lung nach und nach verlaſſen, und hier noch früher beſtritten, der lateiniſchen Kirche. Schon Johann von Damascus, im Jahrhundert, widerlegt ſie, (De fide orthod. l. 3.,) und be- t, Chriſtus habe ſein vergoſſenes Blut nicht dem Teufel, ſon- ott als Löſegeld dargebracht, um die Menſchen von den gött- Strafen zu befreyen. So auch die heilige Schrift: „Er ſich Gott für uns auf, als ein tadelfreyes Lamm“. Und der ganze bibliſche Begriff von Opfern, (die ja nur Gott racht wurden,) bringt dies mit ſich.

2) Die andere Lehrform, von der ſich ſchon in alten Zeiten n finden, war dieſe. Man ging vornehmlich von der Idee chuld und des Schuldners aus, und behauptete, daß erhältniß aller ſündigen Menſchen gegen Gott von eben der ire, wie das Verhältniß des Schuldners gegen ſeinen Gläubi- Schon im vierten Jahrhundert findet man deutlich geſagt: is habe bezahlt, was wir zahlen ſollten oder ſchuldig . Doch blieb daneben auch die Idee von Opfer und Auf- ng. Nun führten das erſtere die Gelehrten weiter, und an- geſchah es auf eine Art, welche der Bibel nicht entgegen iſt, chuld war die Sünde. Die Schuld kann nicht aufgehoben, die Strafe nicht erlaſſen werden, wenn nicht Genug- z oder Bezahlung dafür geleiſtet wird. Da nun die Menſchen ht leiſten konnten, ſo leiſtete ſie Chriſtus, und Gott nahm das ld, (den Tod Chriſti,) an, und begnadigte die Menſchen ſo, als ſie ſelbſt Genugthuung geleiſtet hätten. Man findet in der ſchen Kirche ſchon bey Athanaſius, im vierten Jahrhun- deutliche Spuren dieſer Vorſtellung, und noch deutlicher bey inn von Damascus, der auch ausdrücklich jene Erklärung

(Num.

stische Wort: Satisfactio, dazu, und wich nun allmählig das Philosophiren darüber, von der einfachen Schriftlehre die Vorstellung selbst anfangs immer noch biblisch war. Hauptsächlich Anselmus im elften und zwölften Jahrhundert seinem Systeme ist man nachher häufig, auch in der lutherischen Kirche gefolgt. Er erklarte satisfactio durch debiti solu und trug sein System am vollständigsten in dem Buche: Cur homo? vor. Er behauptete die absolute Nothwendigkeit Genugthuung, (im metaphysischen Sinne,) und seine Theo ganz von menschlichen Civilprozessen über Schuldsa abstrahirt und auf das göttliche Gericht übergetragen. So wi Schrift. Diese geht immer hier von der Idee der erbarmende unverdienten Liebe Gottes aus, und nicht von jenen juristischen stellungen. Gott wird mit einem Oberherrn verglichen, de Schonung und erbarmender Liebe begnadigt, aber nicht strengem Rechte verfährt. S. Matth. 18, 26. 27. Er sagt Der Mensch ist Gott Ehre schuldig und Gehorsam: seinen Sc wer ihm diese gebührende Ehre und den Gehorsam nicht erweiset, Gott, was ihm gehört, und muß das Geraubte nicht nur wi zahlen, sondern, wegen angethaner Beschimpfung, mehr be als er geraubt hatte. Dies ist der Fall der Sünder. Die Bez dieser Schuld ist die Genugthuung, die jeder Sünder, na schaffenheit seiner Sünde, Gott leisten müßte. Denn Gott nach seiner Gerechtigkeit, die Schuld (oder Strafe) nicht er ohne geleistete Genugthuung. Diese kann aber der Mensch leisten, niemand als Gott selbst hätte sie leisten können. dem mußte sie ja von den Menschen geleistet werden, als den ter. Darum wurde der Ausweg getroffen, daß sie der Sohn

Hales, Thomas von Aquino, Duns Scotus, Gabr. , u. a. Jedoch entstand Streit unter ihnen über den Werth Lutes Christi zur Tilgung der Sündenschuld des menschlichen echts. Thomas von Aquino behauptete, daß der Werth und ltigkeit (valor) des Todes Christi an und für sich unendlich (wegen der unendlichen Würde der Person Christi,) und daß Lösegeld alle Sünden aller Menschen nicht nur aufwiege, son- überwiege. Ihm folgten die Dominicaner. Dies auch Anselmus Meinung gewesen zu seyn. Hingegen s Scotus aber lehrte, daß Gott mit diesem Lösegelde zu- en gewesen sey; an und für sich habe es zwar keinen unend- Werth und Gültigkeit gehabt, Gott habe es aber als hinläng- nd vollgültig angenommen. Dieser wollte sich dadurch der Bi- e wieder mehr nähern, die es immer als Wohlthat, als Be- der ganz unverdienten Liebe Gottes vorstellt. So lehrten mit ie Franciscaner. Es war auch dabey wieder die juristische von der acceptilatio zum Grunde gelegt, (da etwas h nicht hinreichendes für hinreichend und vollgültig angenom- wird). [Vergl. Ziegler's Abhandlung: Historia dogmatis demtione inde ab ecclesiae primordiis usque ad Lutheri ora, Göttingen 1791, 4.]

3) Ueber die Theorien und Erklärungen dieser Lehre, beson- seit dem sechzehnten Jahrhundert. a) In der römischen Kirche das System des Anselmus, vom zwölften Jahrhundert an, die Scholastiker allgemein ausgebreitet worden, und sie hatten verschiedene neue Subtilitäten, Bestimmungen und Termino- t hinzugefügt. Auch von vielen Theologen der protestantischen e, vom sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert, wurde dies m der Hauptsache nach angenommen, obgleich manche Aus- e und Vorstellungsarten in etwas geändert wurden. Aber erst Luther's Tode sind die Theologen unserer Kirche in größerer l auf Anselmus und Thomas Seite getreten, indem er, Melanchthon und die übrigen ersten Reformatoren sehr richtig lieber bey der biblischen Simplicität blieben und Spitzfündigkeiten vermieden. Nach den Zeiten der Reformatoren en überhaupt wieder viele von den Scholastikern aufgebrachte otheſen und Bestimmungen eingeführt, welche in der Bibel kei- Grund haben, und dadurch vielen die Lehre selbst verleidet und chtig gemacht. Man beging häufig den Fehler, daß man die e zu menschlich und daher Gottes unwürdig vorstellte. Doch sind e übertriebene Behauptungen niemals allgemeine Kirchen- re der Protestanten gewesen, (da auch die symbolischen Bücher bey der simpeln biblischen Vorstellung bleiben,) sondern nur lner Lehrer und Schulen. Dahin gehören folgende Vorstellun-

gen

nicht gekränkt und geſchmälert werden. Aber d
ſo übel nicht gemeint, wie die unbequem gewählten
lauteten. Die richtige Idee, welche dabey zum Grunde
„daß die göttlichen Geſetze heilig und unverletzlich
daß Gott ſein Mißfallen über die Uebertretung ſeiner
ſetze nachdrücklich äußert und äußern müſſe; und daß
Aufrechthaltung Strafen nothwendig ſind“.) Ferner
viele: daß die Sündenſchuld der Menſchen unendlich
ſey, (§. 81. am Ende,) infinitum debitum; daß dahe
unendliche Strafen, ja ſelbſt Höllenſtrafen
[M. p. 169. n. 4.], und zwar gerade ſo viel, als alle
ſammengenommen würden haben leiden müſſen; daß
thuung Chriſti abſolut nothwendig und das einzige mögl
zur Wiederherſtellung der Menſchen geweſen ſey; daß
einzelne Stück der Leiden Jeſu geradezu gewiſſe einzel
gebüßt worden wären; daß Chriſti Blut vermittelſt eine
ſchen Kraft wirke; u. dergl. b) Dieſe und ähnliche
und allzu menſchlich ausgedrückte Vorſtellungen und Ter
verurſachten vielerley Streitigkeiten. Mehrere Nachden
warfen viele dieſer Terminologien und Vorſtellungsarten
nunft- und ſchriftwidrig. Auch mißbilligten viele den
ſchuldigen Ausdruck: Satisfactio, und alle die von
eingeführten uneigentlichen Redensarten, die von
Schuldprozeſſen hergenommen ſind, weil viele ſie
hatten. Sie läugneten aber darum nicht das Weſentliche
ſelbſt, ſondern ſie wollten nur alles mehr vereinfacht
bey den Sätzen und Worten der Bibel bleiben. Dagegen
ten ſie andere ſehr eifrig. Aber c) es fehlte auch ſchon
zehnten Jahrhundert nicht an ſolchen, die nicht bloß die

re, gab uns ein Muster der Geduld, Standhaftigkeit und orsams gegen Gott. Ihre Nachfolger suchten dann auch zu daß es keine positive göttliche Strafen gebe; und fiel die Versöhnung von selbst weg, die sich vornehmlich Aufhebung der positiven Strafen bezieht, (§. 111. Nach diesen Grundsätzen lehrten viele der Arminianischen und n Theologen und Philosophen, denen im achtzehnten Jahr- sehr viele deutsche Protestanten gefolgt sind. [S. die Ab- gen hierüber in Eberhard's Apologie des Sokrates, bart's System der Glückseligkeitslehre, u. a.] Die Philo- mögen hierüber nach ihren Einsichten und herrschenden t, (die so höchst veränderlich und vorübergehend sind,) phi- n; sie mögen auch die Sache, wenn es sie gut dünkt, Bibel unabhängig untersuchen und die Resultate den n zur Prüfung vorlegen. Nur müßte man sich vor dem üten, der von Socin an bis auf die neuesten Zeiten hin begangen ist, daß man von dem, was man nach philo- n Grundsätzen gewisser Schulen für wahr erkennt, nicht , es müsse darum dies auch in der Bibel stehen, und n dann die Bibel nicht in ihrem Geiste und in dem Geiste Zeitalters, sondern nach den Einsichten einzelner Schulen Zeit erkläre; ein Fehler, der auch neuerlich wieder von nhängern Kant's und seiner Nachfolger häufig begangen Man bedenke nur die mannichfaltigen widersprechenden hischen Theorien so verschiedener Schulen in unserm Jahr- t. Alle diese hat man in die heilige Schrift hineinerklären Alle aber können doch unmöglich darin begründet seyn. denn nun von diesen allen? — Was bey der gewöhnlichen en Lehrform von der Versöhnung eigentlich die Haupt- ist, (kurz hat es zusammengefaßt Morus, p. 150. — 155. — 6.,) steht doch wirklich klar in der Bibel, und ist dem und der ganzen Denkart der biblischen Schriftsteller, so wie dürfnissen jenes Zeitalters und den Bedürfnissen der Mensch- erhaupt, vollkommen angemessen. S. §. 108. f.

Aber die vielen Schwierigkeiten, die sich bey Anselmus fanden, und die an sich gegründeten Einwürfe dagegen gaben daß mehrere protestantische Theologen nach und nach schon seit zehnten Jahrhundert anfingen, sich von Anselmus Theorie ernen, und diese Lehre auf eine bibelgemäße Art zu verein- Den ersten Grund zur allmähligen Abschaffung der Ansel- Lehrform legte Grotius in dem gegen Socin gerichte- che: De satisfactione Jesu Christi, Leiden 1617, (Hal. ed. Joach. Lange). Er legte zwar die kirchliche Lehr- dabey zum Grunde; aber er leitet die Nothwendigkeit der thuung nicht so wohl aus der Beleidigung Gottes her, als

rere Theologen der protestantischen Kirche die in ihrem
gerade gangbaren neuern philosophischen Systeme zur Er
rung und Bestätigung der biblischen und kirchlichen
z. B. das Leibnitzisch-Wolfische, als Carpzov, B
garten, u. a., [s. auch Reinbeck's Tract. theol. de n
tione per lytron, Halle 1710, 8.; Théod. le Blanc
der Genugthuung Jesu Christi, mit Rambach's Vorrede,
1733, 8., von den ältern Schriften eine der gründlichsten;
nachher geschah von vielen ein Gleiches mit dem Kan
System, als von Stäudlin, u. a., und von Kant
seiner Religion innerhalb der Grenzen der b
Vernunft. Aber alle philosophische Systeme, als in der
Zeit das Leibnitz-Wolfische und das Kantische,
auch zur Bestreitung der biblischen Lehre von andern m
solchem Eifer gebraucht worden. Einer der eifrigsten B
der Lehre von der Versöhnung in neuerer Zeit war D. Lö
in seiner Schrift: Ueber die kirchliche Genugthu
lehre, Züllichau 1796, 8.

5) In unsern Zeiten haben die häufigen Angriffe
gegen das alte kirchliche System, als auch gegen die bi
heiligen Schrift selbst, Gelegenheit gegeben, vieles noch g
zu bestimmen; und mehrere gemäßigte Theologen haben de
trag derselben so einzurichten gesucht, daß er theils mit den
schen Aussprüchen, theils mit den allgemeinen als wahr an
ten Grundsätzen der Vernunft übereinstimmen, und dabey a
wichtigsten Einwürfen dagegen ausgewichen und die Lehre
vorgestellt werden sollte. Daran haben nach der Mitte de
zehnten Jahrhunderts, wiewohl nicht mit gleichem Erfolg,

wobey zugleich die Lehre von der Rechtfertigung mit
delt ist). [Die neuesten Schriften: D. Gottlob Christ.
, Pauli Brief an die Hebräer erläutert, (Tübin-
39, 8., 2te Ausgabe, Tübingen 1809,) zweyter Theil: Ue-
n eigentlichen Zweck des Todes Jesu, S. 363. —
Der Zweck sey nicht Besserung des Menschen und die
ung der Strafen nicht die Wirkung der Besserung; sondern
entliche unmittelbare Zweck sey Vergebung der Sünden,
nung und Begnadigung.) Schwarze (in Görlitz) Ueber den
u, als ein wesentliches Stück seines wohlthätigen Plans zur
ung der Menschen, Leipzig 1795, gr. 8. Die am Reforma-
e von D. Reinhard gehaltene Predigt über Röm. 3, 23. f.,
kurze und praktisch angewendete Darstellung der biblischen
on der Versöhnung enthält, erregte, (besonders wegen der
hnlichen Art ihrer Publication,) viel Aufsehen, und gab zu
Schriften wider und für die biblische Vorstellung Anlaß. Unter
dadurch veranlaßten Schriften zeichnet sich folgende in vieler
t vortheilhaft aus: Der Widerstreit der Vernunft
ich selbst in der Versöhnungslehre, dargestellt
ufgelöst von Krug, (Prof. zu Frankfurt, jetzt zu Leipzig,)
ur 1802, 8.] Das Hauptsächlichste der Theorie, die von den
gten Theologen der protestantischen Kirche angenommen wird,
af folgende Punkte hinaus. Gott hatte den doppelten Zweck:
as Ansehn seiner zum Heil der Menschen gegebenen Gesetze
t zu erhalten. Wie konnte dies anders als durch Strafen
en, die auf Uebertretung gesetzt und auch wirklich voll-
wurden? (2.) Da sich aber mit der reinen Gottesverehrung
weniger verträgt, als knechtische Furcht vor Gott, (φοβος
ει την αγαπην, 1 Joh. 4, 18.); so war auch ein Mittel zu
, wodurch die Menschen von ihrer sehr gegründeten Furcht
trafen befreyet würden, und gewisse Versicherung erhielten,
olle ihnen vergeben, er wolle sie begnadigen und wolle sie
Wohlthaten würdigen, jedoch so, daß daraus nicht Gleich-
gkeit gegen Sünde entstünde. Beide Zwecke wurden durch
Leiden und Tod erreicht. Der erste dadurch, daß Gott
u zeigte, daß ihm die Sünde äußerst mißfalle und daß er sie
ngestraft lasse. Der zweyte ward erreicht, indem Gott er-
Christus habe die Strafen zu unserm Besten und für uns
ser Statt gelitten. Der Tod ist Folge der Sünde, und an
großes Uebel; in ihm denken wir uns die Summe aller Uebel
Schreckniſſe, (daher in der heiligen Schrift Tod alles Un-
,) vollends ist dies der Fall bey dem gewaltsamen und mar-
rn, der eine Strafe der gröbsten Verbrecher ist. Gott selbst
gte diesen Tod über Christum, der ganz schuldlos war, (αγιος
αιος). Gleichwohl kann Gott nicht ungerecht und grausam
seyn,

seyn, daß er über einen Unschuldigen ohne Zweck und Absi
gleichen verhängen sollte. Schon hieraus läßt sich also schlie
Christus sein Leiden und seinen Tod für die Menschen erdulde
die eigentlich die Strafen hätten leiden sollen, um ihnen dad
trauen zu Gott und Dankbarkeit und Liebe zu ihm einzuflö
alle Furcht vor göttlichen Strafen aus ihrem Herzen zu ver
Es kommt also am Ende alles von selbst darauf zurück, d
aus inniger Liebe und Wohlwollen gegen die
schen dies außerordentliche Mittel gewählt habe. So stellt
die heilige Schrift immer vor, und davon müssen wir im R
unterrichte stets ausgehen. Dies treibt dann wieder zur d
Gegenliebe an. [S. M. p. 152. sq. §. 6.] Wenn aber d
schen auf diese Art der Vergebung ihrer Sünden gewiß seyn
so müssen sie ihr ganzes Vertrauen auf Christum setzen, die
bereuen, sich unter göttlichem Beystand bessern lassen und
lichen Gesetze mit möglichster Sorgfalt beobachten. Dies ist
liche Pflicht und Bedingung dabey, und demjenigen, der
Liebe zu Gott und Jesu Christo hat, wird dies nicht schwer
er wird es willig aus Liebe und Dankbarkeit thun. Nur
seine Heiligung und Besserung als Erwerbungsgrund der
gung ansehen. Denn die Begnadigung ist nicht Folge und
der Heiligung, sondern des Todes Jesu. Auf diese Art vorg
kann die Lehre keine nachtheilige Folge für Moralität haben,
mehr hat sie die wohlthätigsten für die, die sie von Herzen
S. §. 108. II. Und dieses bestätigt die Erfahrung. M
davon die redendsten Beweise an den christlichen Gemein
über Beybehaltung dieser Lehre und praktische Anwendung d
gehalten haben, in ältern und neuern Zeiten.

§. 115.

Ueber den thuenden Gehorsam Christi.

[M. p. 168. §. 4. med. und p. 169. 170.]

I. Was man unter thuendem Gehorsam verstehe, und
rische Bemerkungen über die Lehre. Die willige Befolgu
Vorschriften und Aufträge Gottes nennt man bey Christo, nac
Vorgang der Bibel, (z. B. Phil. 3, 9. Röm. 5, 19.,) den Gehor
(ὑπακοην) Christi. [M. p. 161. §. 7.] Morus erklärt es r
„peractio eorum, quae peragere debuit, et in pers
summa virtus". Nun bewies Christus diesen Gehorsam auf d
Art: a) durch das Thun, (agendo), d. i. durch Erfüllung
Beobachtung des göttlichen Gesetzes; b) durch das Leiden, (
tiendo), d. i. dadurch, daß er, dem göttlichen Rathschluß g

den zum Besten der Menschen willig übernahm und duldete.
§. 93. III. und §. 95. am Ende.) Jenes, nennt man ob-
am activam, (nicht thätiger Gehorsam, denn das wäre
·lus, wirksam, sondern thuender Gehorsam); dieses
ntiam passivam. So kann dies in abstracto unterschie-
den. Allein man hätte dies nicht von einander trennen sollen.
Der thuende Gehorsam läßt sich von dem leidenden Gehorsam
ch gar nicht trennen. Es ist ein und derselbe Gehorsam
Das Leiden an und für sich selbst, (sofern es in unange-
n Empfindungen besteht,) ist kein Gehorsam. Denn man
:iden und doch nicht gehorsam seyn, sondern ungeduldig, un-
m, widerspenstig seyn. Wenn man aber mit Gehorsam lei-
:r im Leiden Gehorsam beweiset, so ist dies allemal ein Thun,
Erfüllung der Pflicht, oder die Tugend, die Geduld heißt,
größten und schwersten Tugenden. Wie kann man aber eine
, die ganz im Handeln und Thun besteht, passivam benen-
Es ist also in der That nur Ein Gehorsam, der im Thun
und womit Christus die Gebote Gottes erfüllte, die mora-
und auch die sämmtlichen andern positiven Gebote, zu leiden,
en, u. s. f. Kein Gehorsam ist Leiden und kein Leiden ist
ram, sondern man beweiset den Gehorsam durch das Thun
eiden. Nun behaupten die Theologen gewöhnlich, daß der
Gehorsam eben so wohl ein Stück der Versöhnung oder Ge-
ung Christi sey, als der leidende. Dafür sollte man deutlicher
timmter so sagen: die Genugthuung bestehe theils in der
ung der von den Menschen verwirkten Strafen, theils in
eines vollkommenen Gehorsams gegen Gottes Gebote. Denn
die wahre Meinung der Theologen. Es wird dieser Begriff
doppelten Verbindlichkeit der Menschen hergeleitet, daß sie
tes Gesetz halten, und b) wenn sie es nicht gehalten haben,
Sünde Strafe leiden müssen. Daher rechnete man auch zwey
zur Genugthuung Christi, das Thun und das Leiden.
nüpfte man dies aber an Anselmus Theorie an, von Auf-
der Schuld und Strafe der Sünden, und sagte, durch
iden Christi wäre die Strafe, und durch das Thun die
d aufgehoben worden; und die vollkommene Gerechtigkeit
, oder seine Erfüllung des Gesetzes werde uns so zugerechnet,
nn wir es selbst erfüllt hätten, und unsere mangelhafte Er-
desselben werde dadurch ergänzt. S. über diese Lehre de
ione culpae et poenae §. 109. II. 2. Dies ist nun kürzlich
vöhnliche Theorie, die Num. II. näher geprüft werden soll.
: aber noch etwas zur Geschichte dieser Lehre. Man findet
ammlungen zur Geschichte derselben in Walch's Inaugural-
ution: De obedientia Christi activa, Göttingen 1754, 4.

et poenae angenommen hatte. Es wurde daher diese
der Genugthuung vermöge des doppelten Gehorsams
Anselmus Zeit von verschiedenen Scholastikern angen
ihrer Bestätigung wurden Schriftstellen aufgesucht. Aber
Theologen der römischen Kirche ist sie nicht angenommen
In der protestantischen Kirche hingegen wurde sie seit
zehnten Jahrhundert fast von allen Theologen gelehrt, und
geschieht auch in der Concordienformel [M. p. 169. n. 5.]
nung, die aber nicht allgemeines symbolisches Ansehn in
rischen Kirche erhalten hat; in andern symbolischen Büchern
man diese Lehrform nicht. Eine Ursache war wohl mit,
glaubte, die Theorie de obedientia activa gegen die Beh
der römischen Kirche, vom Werth einiger guten Werk
gut gebrauchen zu können. Nun kam dazu, daß die Zurech
thuenden Gehorsams Christi von den Socinianern und
nianern geläugnet wurde. Daher rechneten die meisten
schen und reformirten Theologen des sechzehnten und
Jahrhunderts diese Lehrform zur kirchlichen Rechtgläubigkeit
wenn man den thuenden Gehorsam auch nicht als ein
Genugthuung ansieht, so hat dies doch an sich keinen Einf
Heilsordnung, in Buße, Glauben und Gottseligkeit; und
garten und Ernesti haben deswegen den Streit dar
Recht unter die Nebenstreitigkeiten gerechnet. Und
ist man bey dem Streit hierüber auch oft in der Sache selb
gewesen, als es den Worten nach geschienen hat. Es hat
den vorigen Jahrhunderten einige protestantische Theologen
welche die Verdienstlichkeit der obedientia activa geläugn
als der lutherische Theologe Karg oder Parsimonius, i
der reformirte Joh. Piscator, dem mehrere hierin folgt

item die herrschende; auch Walch (am angeführten Orte) ver-
te sie. Aber seit Töllner's Zeiten fing man an, die Sache
anders vorzustellen. Er gab eine Schrift heraus: Der thä-
Gehorsam Christi, untersucht von D. Töllner,
u 1768, 8., und läugnete darin das Genugthuende des
en Gehorsams. Es entstand darüber viel Streit, und Schu-
Wichmann u. a. schrieben dagegen, daher er auch Zusätze
herausgab, Berlin 1770. Die beste Kritik darüber ist die
ri'sche, Theol. Bibl. B. IX. S. 914. f. Die Geschichte des
Streits s. in Walch's Neuester Religionsgeschichte, Th. III.
1. f. Man findet davon auch in Eberhard's Apologie des
tes, Th. II. S. 310. f., gehandelt. In den neuesten Zeiten
eine große Anzahl der protestantischen Theologen für die
g erklärt, daß der thuende Gehorsam eigentlich kein Stück
ugthuung sey, sondern daß sie bloß auf die obedientia
va eingeschränkt werden müsse, als Zachariä, Gries-
Döderlein.

I. Von dem Werth und Nutzen des thuenden Gehor-
Christi, oder seiner vollkommenen Erfüllung der göttlichen Vor-
n. Daß Christus einen solchen vollkommenen Gehorsam be-
habe; ist klar; denn es folgt theils aus seiner Unsünd-
it, (§. 93. III.), theils aus deutlichen Ausspruchen der
n Schrift, z. B. Matth. 5, 17. Joh. 4, 34. C. 8, 29. Phil. 2,
vgl. auch die schon von Paulus angeführte Stelle Ps. 40, 7.,
10, 5.). Die Sache hat in folgender Rücksicht Nutzen und
ichkeit für uns.

1) Es steht dieser Gehorsam Christi mit dem ganzen Geschäfte
en zum Besten der Menschen in der genauesten und innigsten
dung. Sein Leiden und sein Tod könnten für uns unmöglich
Werth und die heilsamen Folgen haben, welche die Schrift ihnen
t, wenn er sie nicht als der Unschuldigste und als ein vollkommen
dhafter erduldet hätte. Darum erwähnen auch die Apostel so
seine Unschuld und seine vollkommene Tugend, wenn sie
em Werthe seines Leidens und seines Todes reden, als Hebr. 9, 14.
r. 1, 19. C. 3, 18. Dahin gehört auch Hebr. 7, 27. f., wo
as zeigt, daß Christi Tod vor allen jüdischen Opfern darum so
lich viel voraus habe, weil Christus unsündlich gewesen sey,
nicht nöthig gehabt habe, sich erst vor Darbringung seines
es selbst zu reinigen, wie die jüdischen Priester.

2) Dieser den göttlichen Gesetzen geleistete Gehorsam ist uns
in der Absicht vortheilhaft und lehrreich, weil Christus uns
ch das vollkommenste Muster der Heiligkeit und der reinsten

benden, (ſ. Num. I.), oder daß er auch an und für ſich verti
ſey, oder uns zugerechnet werde, d. i. daß wir um d
Chriſtum geleiſteten vollkommenen Erfüllung des göttlichen
willen, ſchon an ſich allein, von Gott angeſehen oder behan
den, als hätten wir das Geſetz ſelbſt vollkommen erfüllt.
habe alſo unſere mangelhafte Beobachtung der göttlichen Vor
an unſer Statt, ergänzt und vergütet. Gegen dieſe Leh
ſind folgende Einwendungen gemacht:

(1.) Man finde nicht, daß Chriſtus in ſeinen Reden
von einer ſolchen Zurechnung ſeines Gehorſams, ſeiner Tug
wie er dies von ſeinem Leiden und ſeinem Tode mehrmals be
und eben ſo ſey es auch in den Schriften der Apoſtel.
det allgemein davon ſehr oft, daß er den Willen ſeines
thue der Menſchen wegen, und daß dies denen, die an J
ben, zu Gute komme, vornehmlich im Johannes, Cap. 3. 4.
17.; und das geht auf ſeinen ganzen Gehorſam im Thun
den. Er ſondert nicht einen vom andern ab. Ja es ge
Stellen, wo ſie den ſtellvertretenden thuenden G
Chriſti nothwendig hätten erwähnen müſſen, wenn ſie wirk
gleichen behauptet hätten, z. B. Röm. 7. und 8., wo Pa
Schwäche und Unvollkommenheit der menſchlichen Natur
daß der Menſch, bey dem beſten Willen, nicht im Stande
göttlichen Vorſchriften ganz zu erfüllen. Hier wäre, me
nichts beruhigender geweſen, als die Erwähnung des ſtellv
den Gehorſams Chriſti, wodurch unſer unvollkommener G
ergänzt ſey. Aber es ſtehe nichts davon da; ſondern
Beruhigung der Frommen, Cap. 8, 33. 34., Tod,
Sühnung und Fürbitte Chriſti. Aber der thuende G

Der Gehorsam Christi, nach einem beständigen Sprach-
ch, nicht bloß und ausschließlich auf den thuenden Gehorsam,
n vornehmlich auf den Gehorsam gegen den göttlichen Befehl,
s zu leiden und zu sterben, Phil. 2, 8. Hebr. 5, 8. 9. Allein
lige Schrift faßt doch am angeführten Orte klar in dem Worte:
η, Christi ganzen Gehorsam gegen Gottes Willen zusammen,
hrt deutlich, daß uns der ganze Gehorsam Christi, besonders
s im Leiden von ihm bewiesenen Gehorsams willen, zu Gute
e; vergl. auch Röm. 10, 4. — Resultat: Es ist richtig, daß
llkommene Erfüllung der göttlichen Gesetze, die Christus leistete,
sich allein betrachtet, (d. i. nicht mit seinem Tode in
dung gedacht,) nie als verdienstlich in der heiligen Schrift
ben wird. Die heilige Schrift behauptet: daß der ganze
sam Christi, (den er im Thun und Leiden bewiesen habe,) uns
e komme. Aber sie vereinzelt dies nie, wie es die Theo-
en den Schulen oft vereinzelt haben. Der ganze Gehorsam
kommt uns zu Gute, besonders um des Gehorsams willen,
m Leiden zeigte.

2.) Man behauptet, der vollkommene Gehorsam Christi
uns darum zugerechnet werden, um unsere unvollkommene
angelhafte Beobachtung des Gesetzes zu ergänzen, da Got-
rechtigkeit eine vollkommene Beobachtung fordere. Allein
d erinnert: a) Es sey nicht abzusehen, warum dies erforder-
y. Denn unsere mangelhafte Beobachtung des Gesetzes ist
eder von unserer Seite unverschuldet, (dann findet gar
Zurechnung statt; es ist also auch kein Grund abzusehen,
m uns fremde Gerechtigkeit zugerechnet werden sollte,) oder
verschuldet, und einer Zurechnung oder Strafe fähig.
diese sey ja schon durch das Leiden und Sterben Christi,
eidende Gehorsam,) aufgehoben. Daß aber durch Christum,
der Strafe der Sünden, auch die Schuld aufgehoben
und habe aufgehoben werden müssen, sey unerweislich. S.
). II. 2. b) Es stimme diese Behauptung auch mit vielen
n Sätzen und Aussprüchen der Bibel nicht überein, z. B.
s heißt, der Mensch werde von Gott belohnt oder gestraft
τα ἔργα αὐτου, als Röm. 2, 6. Hiedurch werde die Zu-
ung des Verdienstes fremder Werke ganz ausgeschlossen.
ferten daher auch schon die alten Propheten und die sämmt-
Lehrer des neuen Testaments von Johannes des Täufers
an gegen die jüdische Behauptung von Zurechnung der
rtretenden Gerechtigkeit Abrahams, s. §. 108. I. 3., und schon
m lasse sich diese Behauptung bey ihnen nicht erwarten.
die Lehre der Schrift von der Verdienstlichkeit des Gehor-
sams

sams Christi überhaupt ist durch die beständige Einschärfung der Lehre vom Fleiße in der Heiligung vollkommen gegen den Mißbrauch gesichert, s. §. 114. am Ende; und mit der jüdischen von Verdienstlichkeit der guten Werke Abrahams hat sie so wenig Aehnlichkeit, wie mit der Lehre der römischen Kirche von Verdienstlichkeit der guten Werke der Heiligen.

(3.) Es könnten aus dieser Lehre manche bedenkliche Folgerungen gezogen werden, (denen zwar von den Vertheidigern derselben widersprochen würde, die sich aber doch nicht so ganz läugnen ließen,) als: a) Wenn man behaupte, daß der thätige Gehorsam Christi uns zugerechnet werde, und daß wir dafür von Gott belohnt würden; so würde dies daraus gefolgert werden können, daß die lange fortgesetzte und vollkommene Tugendübung eines weit geförderten Christen nach Gottes Urtheilen einen größern Werth habe, als die unvollkommene und mangelhafte des Anfängers, und daß jener nicht mehr belohnt werde als dieser. Denn was diesem an eigner Vollkommenheit der Uebung abgehe, das werde ja durch den vollkommenen Gehorsam Christi, der ihnen zugerechnet, (d. i. als ihr Gehorsam angesehen) wird, ergänzt. Dies sey aber doch gegen alle richtige Grundsätze der Vernunft und Bibel. b) Wenn bey dieser Lehre auch noch so sehr gegen Mißbrauch gewarnt, und behauptet würde, daß dadurch die eigne Tugend der Christen nicht ausgelöscht werde, oder entbehrlich gemacht werden solle; so sey doch offenbar, daß dadurch Antrieb zur Heiligkeit des Lebens und Eifer bey dem Menschen geschwächt werden könne, und daß sie der Moralität wirklich nachtheilig werden könne. Wozu wären auch die vielen Hülfsmittel zur Heiligung nöthig, die uns die Lehre Christi anweiset, um uns zu einer vollkommenen Seligkeit zu verhelfen, wenn wir auf diese Weise leichter und ohne so viel Mühe dazu gelangen könnten?

Anm. Zur Beurtheilung des Streits. Das ganze Mißverständniß und der ganze Streit in dieser Lehre ist lediglich daher entstanden, daß man zwey Dinge getrennt hat, die nicht getrennt werden können, auch in der heiligen Schrift nie getrennt, abgesondert und vereinzelt, sondern immer verbunden werden. Alles, was Christus gethan und gelitten hat zu unserm Besten, bekommt dadurch eigentlich seinen Werth, daß er es aus Gehorsam gegen den göttlichen Willen gethan hat (dies ist die Tugend Christi oder sein Gehorsam); und wir müssen hiernach unter göttlichem Beystand und Leitung seinem Beyspiel folgen, wenn uns die wohlthätigen Folgen seines Leidens zu Gute kommen sollen, ja, es ist unerläßliche Bedingung. Beides ist nach der Bibel immer zusammen, und so soll es auch gelehrt werden. So kann es nie gemißbraucht werden. Hierauf geht das von Morus Bemerkte hin (p. 170. 171. not.). Man behauptet aber sehr richtig mit der heil. Schrift: 1) daß alles, was Christus im ganzen Leben aus Gehor-

Gott gethan habe, uns zu Gute komme, für uns und zu uns
besten geschehen sey. Aber 2) mit Recht behauptet man daher,
nsere ganze Glückseligkeit (σωτηρια) besonders eine
t des im Leiden und in allen seinen Handlungen
senen Gehorsams Christi gegen die göttlichen Gebote
enn hätte er diesen Gehorsam nicht bewiesen, so hätten wir diese
it nicht erlangt. Dies lehrt daher auch die heilige Schrift immer.
eser im Leiden von Christo bewiesene Gehorsam ist die Ursache, und
us die Versicherung, daß uns der ganze übrige Gehorsam Christi,
icht der sämmtlichen Gebote Gottes,) zu Gute kommt. Joh. 6,
3, 14. — 16. C. 12, 24. 1 Joh. 4, 9. 1 Thess. 5, 9. u. s. f.
il für die Moralität ist nicht zu fürchten, wenn man der heili-
hrist folgt und nicht das Zusammengehörige vereinzelt. S. §. 114.

Zweyte

Zweyte Abtheilung des vierten Capitels
(S. §. 106. zuletzt.)

Ueber die Befreyung oder Erlösung der Macht und Herrschaft der Sünde
§. 116. 117.

---

§. 116.

Erheblichkeit und Schriftmäßigkeit dieser Lehre, und die Art und Weise, wie wir durch Christum von der befreyet werden.

I. Erheblichkeit dieser Lehre. Gewöhnlich wird bey der Le Geschäfte Jesu oder von seiner Erlösung nur das erste Stü handelt, die Versöhnung oder Befreyung von den der Sünde. Allein die Erlösung oder Befreyung von der selbst ist eben so wohl ein Stück der Erlösung Christi, wie j sie gehört also zu seinem großen Geschäfte der Menschenbe wie auch schon Ernesti und andere richtig bemerkt haben. Christi Tod werden wir zwar, nach der biblischen Lehre, Sündenstrafen befreyet. Allein, da bey den Mensch starker und allgemeiner Hang zur Sünde ist, und da eb der ganze Grund des Verfalls und Unglücks des Menschen mußten den Menschen nothwendig auch Mittel angewiesen durch deren zweckmäßigen Gebrauch sie unter göttlichem den Hang und die Reizung zur Sünde überwinden, und zu gottgefälligen Heiligung und Tugendübung gelangen könnten uns Christus dergleichen nicht wirklich angewiesen, so r Erlösung unvollkommen, und seine Versöhnung Denn nur dann, wenn wir nach erlangter Begnadigung

und tugendhaft leben, kommt uns der Nutzen seiner Erlösung
ich erst zu Gute. Hätte uns aber Christus hiezu nicht die
verschafft, so hülfe uns ja seine Versöhnung nichts. Die
e aber, warum man in den Lehrbüchern gewöhnlich dies Stück
ausdrücklich mit zur Erlösung gerechnet hat, liegt darin,
ie Socinianer die ganze Erlösung Christi hierein einzig
allein setzen und die Versöhnung durch Leiden und
gar nicht dazu rechnen. Um sich nun ihrer Sätze auf keine
theilhaftig zu machen, oder auch nur den Schein zu geben,
indere man die Kraft der Versöhnung und Genugthuung, so
dieses wichtige Geschäft in den Systemen zwar nicht gänzlich
assen, aber doch hier an dieser Stelle übergangen. Allein,
ie alten Kirchenlehrer rechneten, nach dem Vorgang der Bibel,
s zur Erlösung, z. B. Cyrill von Alexandrien, Leo der
e und Gregor der Große. Letzterer sagt: „Christus sey
› geworden, nicht nur, uns durch sein Leiden und seinen Tod zu
hnen, sondern auch uns zu belehren und uns ein Muster
en.“ Dies umfaßt alles, was die Schrift zur ἀπολυτρωσις
– Vergl. §. 106. II. Denn diese beiden Stücke gehören zur
ung, (ἀπολυτρωσις): 1) Befreyung von der Strafe der
n, (ἱλασμος, Versöhnung, καταλλαγη); und 2) von der Macht
errschaft derselben. Jenes ist geschehen durch Leiden und
Christi, und wird uns bestätigt durch die Auferstehung und
te. Dieses wird bewirkt durch seine mit göttlicher Kraft,
dem Beystande des heiligen Gottesgeistes,) begleitete Lehre
urch das Beyspiel Christi. Der schrift- und erfahrungsmäßige
mmenhang beider Stücke ist dieser: Wenn der Mensch seiner
digung durch Christum gewiß geworden ist, so erfüllt ihn dies
r innigsten Dankbarkeit und Liebe gegen Gott und Chri-
(wem viel vergeben ist, der liebet viel, Luc. 7, 47.). Diese
ihn geneigt und willig, die Gebote Gottes und Christi zu er-
; und weil er es aus Liebe thut, so ist es ihm keine Last, son-
Wohlthat und Freude, 1 Joh. 5, 3. f. Es gehört also dies
Stück in seinem ganzen Umfange und dem Genusse nach
lich nur für die, welche Erfahrung vom ersten haben. Ein
der evangelischen Kirche handelt verkehrt und gegen die heilige
ft, wenn er nur allein dies zweyte Stück vorträgt und treibt,
aber entweder mit Stillschweigen übergeht, oder wohl gar sei-
uhörern verdächtig oder verächtlich macht. Denn er ist dazu
n und verpflichtet, beides zu verbinden, und deutlich und
mäßig vorzutragen, wie es die Apostel gethan haben. Ihre
ode hat sich auch legitimirt. Denn wenn das erste nicht vor-
angen ist, so wird mit allem Predigen der Sittenlehre und
Vorhalten des Beyspiels Jesu wenig ausgerichtet. Man
lernt,

lernt, wie man ſeyn ſoll; weiß aber nicht, wie man dazu
ſo zu werden.

II. Wahrheit und Schriftmäßigkeit dieſer
Nach der Schrift iſt Chriſtus nicht bloß darum Menſch ge
um uns von den Strafen der Sünde zu befreyen, ſondern a
der Sünde ſelbſt. Jeſus ſelbſt ſagt dies, Joh. 8, 3
vergl. Joh. 6. Aus den apoſtoliſchen Schriften gehört hie
2, 11. — 14., wo Paulus den Titus belehrt, was er l
müſſe. V. 11. und 12. ſagt er, daß das Chriſtenthum
frommen und tugendhaften Menſchen umbilde und uns die
Ausſichten in die Ewigkeit gebe, und nun erwähnt er V. 14.
Erlöſung, und rechnet dazu: a) daß er für uns geſtor
(ἐδωκεν ἑαυτον ὑπερ ἡμων); b) daß er uns auch habe befr
wollen (λυτρουν) ἀπο πασης ἀνομιας, er habe uns zu Gen
liebten, und zu allen guten Werken (chriſtlichen Tugenden)
machen wollen. Hier iſt es klar, daß beides zur ἀπολυτ
gerechnet wird. So auch 1 Petr. 1, 18., Chriſtus habe u
vettet (λυτρουν) ἐκ ματαιας ἀναστροφης, vom ſündlichen,
ſchen, laſterhaften Leben. Epheſ. 2, 9. 10., wir wären
ἐν Χριστῳ ἐπι ἐργοις ἀγαθοις, d. i. umgeſchaffen, in den
geſetzt, daß wir tugendhaft handeln könnten. Gal. 1, 4.,
habe ſich dahin gegeben ὑπερ ἁμαρτιων ἡμων, (uns von de
zu befreyen,) und uns zu erretten aus unſerm bisherigen
im Dienſte der Sünde, (ὁπως ἐξεληται ἡμας ἐκ του — αἰωνος
νηρου). Noch deutlicher wird beides verbunden 1 Petr. 2
er hat am Kreuz die Strafen unſerer Sünde erduldet,
ſollen auch wir der Sünde abſterben und ganz für die Hei
leben. Denn ſeinem Leiden haben wir unſer ganzes Glück,
doppelte Glück,) zu danken, (durch ſeine Wunden ſind
geheilt). Die Apoſtel pflegen daher auch, um die genaue
bindung und den praktiſchen Gebrauch beider Stücke recht nach
lich einzuſchärfen, die Redensarten vom Tode Chriſti auf
durch Chriſtum bewirkte ſittliche Beſſerung oder Heiligung
tragen: z. B. wir ſollen der Sünde geiſtiger Weiſe abſterben,
Er leiblicher Weiſe ſtarb; auferſtehen; u. ſ. w. S. die angef
Stelle, und Röm. 6, 4. C. 8, 10. u. a. Beſonders aber g
hieher die Stellen, wo es heißt: Chriſtus habe uns von de
walt des Satans befreyet und von ſeiner Herrſchaft
Epheſ. 2, 2., er habe dem Teufel die Macht genommen,
dergl. Joh. 12, 31. u. f. Dies erklärt am beſten die
1 Joh. 3, 8. ὁ ποιων ἁμαρτιαν ἐκ διαβολου ἐστι, (d
filius ſ. diabolo ſimilis, V. 12. Joh. 8, 44.). Denn e
digte von Alters her, (ἀπ' ἀρχης). Nun weiter: εἰς τ

οθη ὁ υἱος θεου, ἱνα λυσῃ ἐργα διαβολου. Das
α διαβολου, iſt offenbar ſynonym mit ἁμαρτιαι. Die
eißen ſo, weil der Teufel als Urheber davon beſchrieben
d weil wir ihm dadurch ähnlich werden und Werkzeuge
Hand; ſo wie ἐργα θεου Tugenden ſind, fromme
ıgen, (die aus der Aehnlichkeit mit Gott und aus der
Gott herfließen).

Auf welche Art und Weiſe befreyet uns Chriſtus von
e? Dies muß auf möglichſt klare Begriffe zurückgebracht
›amit man etwas deutliches dabey denke; und man muß
einigen Myſtikern folgen, welche die Begriffe oft verdun-
undeutliche Ausdrücke gebraucht haben. Oft begnügt man
dies kurz ſo auszudrücken, daß uns von Chriſto neue
und Vermögen, Gutes zu thun, verliehen werde. Es
ıch der heiligen Schrift, der Verheißung Chriſti und Er-
›öllig gemäß. Nur muß es nicht von einem wunder-
n Beyſtand verſtanden werden. Er wird uns vielmehr
:r Weiſe mittelbar geleiſtet, und die Schrift giebt ſelbſt die
utlich an. Die Sache ſelbſt aber iſt gewiß nach der heili-
ift, daß Chriſtus allen ſeinen Bekennern zu allen Zeiten
:yſtand und ſeine Unterſtützung klar und oft verheißen
n ſie ihrerſeits die dazu erforderlichen Bedingungen er-
Matth. 28, 20., auch bey Johannes und in den Briefen
Χριστου. S. Joh. 15, 1. ff. 2 Cor. 12, 9. 2 Petr. 1, 3. 4.
s Chriſten verheißene Beyſtand Gottes und Chriſti, der mit
ichen Lehre verbunden iſt, wirkt aber nicht auf eine den
und der Einrichtung unſerer menſchlichen Natur zuwider
ſondern auf eine denſelben völlig gemäße Art. Es kommt
unſern Handlungen, nach der weiſen Einrichtung unſerer
vornehmlich auf den ernſten Entſchluß des Willens an,
r ſoll allerdings abhängig ſeyn von der Stärke und
hkeit der Beweggründe, die unſerm Verſtande ge-
ı ſind. Nun werden wir oft durch äußere Dinge, die
in unſerer Gewalt ſind, an Vollbringung des Guten ge-
und dann ſind wir außer Schuld, und es kann uns die
ung nicht zugerechnet werden. (Wir können uns aber hier
›t ſelbſt täuſchen, daß wir glauben, ohne Schuld zu ſeyn,
es nicht ſind.) Oft liegt aber der Fehler in uns ſelbſt.
en die Sinnlichkeit unſern Verſtand beherrſchen; wir ver-
ı, die Beweggründe gehörig zu überlegen, oder wir ver-
ȝen die Gelegenheit, uns recht zu belehren über unſere
oder alles dies kommt oft zuſammen. Wenn wir nun dann
s Geſetz Gottes handeln, ſo beklagen wir unſere Schwäche,

und

und den Mangel an Kraft, Gutes zu thun. Allen solch
und Mängeln im Verstande und Willen kann auch durch
derthätige, von Christo verliehene Kraft abgeholfen werd
Tugend, welche durch solche Wunderkraft bewirkt wär
auf, eigne Tugend des Menschen zu seyn; sie könn
nicht zugerechnet werden. Also bleibt nichts übrig, al
Mensch sich von Beweggründen zur Frömmigkeit und
Sünde aus der christlichen Lehre recht unterrichtet, und
Vorsatz faßt, seinen Willen, (unter göttlichem Beystand
tung,) durch das, was er als den Willen Gottes und
kannt hat, leiten und regieren zu lassen. Nur dann
er seinerseits nichts versäumt, kann er auf Gottes und
stand rechnen. Wir müssen also das unsrige thun, dam
Beystandes Gottes und Christi empfänglich sind. Fehlt es
an der oben erwähnten dankbaren Liebe zu Gott und Chris
es uns auch an der Geneigtheit, den Willen Christi kenn
nen und zu erfüllen, und wir haben folglich für seinen
keine Empfänglichkeit in diesem Zustande. Dies leitet nun
auf die Beantwortung der Frage: Wie werden wir durch
von der Gewalt und Herrschaft der Sünde befreyet? Wem
Beweggründe zur Beobachtung der göttlichen Vorschriften
Unterricht und Beyspiel Jesu Christi hernehmen und
unsern Willen regieren lassen, und wenn wir dies aus d
Liebe zu Gott und Christo thun, dann erfüllen wir unsere
Bedingungen, unter welchen wir auf Gottes und Christi
und Leitung rechnen können. Was die Schrift von beidem,
richt und Beyspiel Jesu Christi,) lehrt, und was für Kraft
Stücken zur Besiegung der Macht der Sünde beylegt, soll
genden Paragraphen gezeigt werden. Sein Unterricht
die Sünde genau und deutlich kennen, ihre Folgen u. s. w.
sein Unterricht und sein Beyspiel zeigen uns Mittel
weggründe, die Sünde zu meiden, und rechtschaffen und
leben, (δικαιως και ευσεβως).

§. 117.

Die Erlösung oder Befreyung von der Macht und schaft der Sünde, die wir dem Unterrichte Beyspiele Jesu Christi, unter göttlichem Beystande, verdanken.

I. Was lehrt die Schrift von den Wirkungen des Un
richts oder der Lehre Jesu gegen die Sünde, oder zur

nd Ueberwindung der Sünde? Die Schrift stimmt völlig mit
16. am Ende gegebenen Vorstellung überein.

) Die Lehre Jesu unterrichtet uns auf das genaueste von dem
e des gesammten göttlichen Gesetzes, und zeigt uns, wie wir
anzes Verhalten demselben gemäß einrichten sollen; sie lehrt
e Abweichungen davon genau kennen, ihre Wirkungen und
iligen Folgen; und diese Belehrungen giebt sie auf die ver-
hste und gemeinfaßlichste Art. Hierin hat sie einen großen
vor anderweitigen Sittengesetzen, worin oft nur die gröbern
che der Sünde erwähnt sind, aber kein so ganz vollständiger
nügender Unterricht über den ganzen Umfang der menschlichen
n gegeben wird. Die Apostel setzen durchgängig diesen Vor-
r christlichen Lehre recht geflissentlich ins Licht, und Christus
klärt, daß auch dieses ein Hauptzweck seiner Zukunft gewesen
r giebt daher, Matth. 5, 21. f., Beyspiele der vollkommen
Belehrung über die Pflichten der Menschen aus den göttlichen
1. Es irren also diejenigen sehr, welche sich beym Volks-
ugendunterrichte nur mit dem Vortrage der Glaubens-
und nicht auch mit dem Vortrage der Sittenlehre be-
en und von letzterer wohl gar verächtlich sprechen. Es ist dies
c schätzbarer Theil der christlichen Lehre, und auch selbst die
ältern und neuern Gegner des Christenthums haben doch
in Absicht seiner Sittenlehre Gerechtigkeit widerfahren
Aber in neuern Zeiten ist nicht so sehr vor diesem Feh-
ls vielmehr vor dem entgegenstehenden zu warnen, da man
Sittenlehre treibt und von der Glaubenslehre verächtlich
Beides muß verbunden werden, nach dem Beyspiel der hei-
Schrift, und aus der christlichen Glaubenslehre müssen die
gründe zur Heiligung, Tugend und Sittenreinigkeit herge-
n werden. S. §. 116. l. am Ende. Sittenlehre ohne Glau-
re war nicht Christi Lehrart, weder Er noch die Apostel
n sie von einander. Das Evangelium faßt beides in sich.
Moral wird vielmehr immer von den wichtigsten Glaubenslehren unterstützt, z. B. von der Lehre von Christo. So verfahren
Apostel beständig; und diese Methode ist jedem Religionslehrer,
wahres und bleibendes Gutes stiften will, angelegentlich zu
len, so sehr sie auch jetzt von vielen verabsäumt wird. Die
l lehrt, was wir thun sollen; aber die christliche Glaubens-
zeigt uns die Quelle an, aus der wir die Kraft dazu neh-
müssen; und die Sittenlehre muß immer an die Glaubenslehre
angeknüpft und daraus hergeleitet werden, im Volks- und
dunterrichte.

[illegible] (κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι,) und wir
gegen weise, fromm und tugendhaft auf Erden leben sollen." [illegible]
1, 3. 4. f. Es gehören daraus folgende Sätze hieher: „[illegible]
uns Kraft und weiset uns die Mittel an zum tugendhaften
(ζωη και εὐσεβεια) durch die Gotteserkenntniß, d. i. chri[illegible]
Lehre, die Gott zum Urheber hat; V. 4. wir erlangen da[illegible]
fromme, Gott ähnliche Gesinnungen, (θειας κοινωνοι φυσε[illegible]
wir als Söhne Gottes dem Vater ähnlich werden,) und [illegible]
den uns ganz von dem großen Haufen der in Unsittlichkeit [illegible]
Menschen. Wir werden dadurch in den Stand gesetzt, alle [illegible]
christliche Tugenden zu üben, V. 5. — 7., und sind also nicht
οὐδε ἀκαρποι, d. i. immer beschäftigt mit guten Handlung[illegible]
zum Guten aufgelegt." — Weil nun die christliche Lehre [illegible]
vollkommene Anleitung zur Beobachtung der göttlichen Vors[illegible]
giebt, so verlangt sie auch mit Recht von ihren Bekenn[illegible]
strengste Sittenreinigkeit; und Johannes Ausspruch, 1 Joh.
ist daher vollkommen gegründet: „daß derjenige ein Lügner [illegible]
da sage, er sey ein Bekenner und Verehrer Christi, und hal[illegible]
seine Gebote nicht". Sehr richtig bemerkt derselbe Schrift[illegible]
daß der Christ, dem es ein Ernst sey, die Sünde zu übern[illegible]
und der aus reiner Liebe zu Gott und Christo handle, es
schwer finden werde, die Vorschriften Gottes zu erfüllen, [illegible]
5, 3. (αἱ ἐντολαι αὐτου βαρειαι οὐκ εἰσιν, vergl. Matth. 11,
Er versichert daher auch, ganz der Erfahrung gemäß, daß
wahrer Christ durch Befolgung der christlichen Lehre und be[illegible]
Uebung, unter dem Beystande Gottes, so weit bringen
daß die Tugend endlich bey ihm zur Fertigkeit und der [illegible]
gende Sündenhang geschwächt werde, 1 Joh. 3, 8. 9. (οὐ δ[illegible]
ἁμαρτανειν).

Thiere äußere Unreinigkeit wegnahm und die Entweiheten äußerlich machte, nach Moſis Geſetz: um wie viel mehr muß uns Chriſti Blut Zeu von Sünden, (todten Werken,) d. i. ſittlich rein oder tugendmachen, daß wir in den Stand geſetzt werden, Gott auf eine ihm gefällige Art zu verehren." Noch deutlicher iſt 2 Cor. 5, 15. „Er iſt lle geſtorben, damit alle nicht nach ihrer Willkühr, (ἑαυτῷ,) rn nach dem Willen und den Geboten Chriſti leben, der für ſie eben iſt." Die Liebe Chriſti zu ihnen, (der ſich für ſie aufopferte,) ſoll ur dankbaren Gegenliebe reizen und zur willigen Erfüllung ſeiner Ste antreiben. 1 Petr. 1, 18. 19. „Chriſtus habe uns durch ſein t von dem heidniſchen und ſündlichen Lebenswandel errettet." u. dergl.

Man ſieht aus der Vergleichung dieſer Stellen mit einander leicht, daß von einer unmittelbaren und wunderthätigen phyſiſchen Wirkung des es Chriſti die Rede iſt, auch nicht von einer dadurch erworbenen nen, von der Lehre Jeſu ganz unabhängigen wunderthätigen Kraft; ern die Wirkung ſeines Todes auf unſere Beſſerung und Tugendübung ieht auf folgende Art: Die Betrachtung des Todes Jeſu bewirkt bſcheu und Furcht vor der Sünde, und Achtung für das göttliche tz, indem man ſieht, daß an Chriſto eine ſo harte Strafe vollzogen de. Man lernt alſo hier die Sünde in allen ihren ſchrecklichen Folgen nen, und die Heiligkeit und Unverletzlichkeit der göttlichen Geſetze. Liebe, Dankbarkeit und Gehorſam gegen Gott und Chriſtum, und alſo h Eifer in Erfüllung ſeiner Gebote. So 2 Cor. 5, 15. vergl. Gal. 2, 20. Joh. 5, 3. Röm. 8, 3. 4. (weil Chriſtus unſerer Sünden wegen geſtraft müſſen wir (aus Dankbarkeit) um deſto ſorgfältiger die Vorſchriften göttlichen Geſetzes (δικαιωμα νομου) erfüllen). Es wird alſo hier unſern Willen durch den Verſtand gewirkt. Eine gleiche Wirg auf unſere Beſſerung und Heiligung legen auch die Apoſtel ſeiner ferſtehung und dem ganzen vollkommenern Zuſtande Chriſti Himmel bey, z. B. 2 Cor. 5, 15. Col. 3, 1. Hebr. 12, 2. u. f. Nämn, die ganze Lehre Chriſti, und alles, was er für uns gethan hat, iſt dadurch recht wichtig, einleuchtend und gewiß geworden, und wir rn ſeitdem die froheſte Ausſicht auf die künftige Belohnung im Himn, wenn wir ihm vertrauen und ſeine Vorſchriften erfüllen. Denn er iſt dahin vorangegangen, wohin wir ihm nachfolgen ſollen, wenn ihn lieben und ihm ähnlich zu werden ſuchen, Joh. 14, 2. 3.; und er ſorgt auch, ſo lange wir noch auf Erden ſind, thätig für unſer res Wohl. Beides verbindet Chriſtus oft ſelbſt. Joh. 15. 16. 17. 12. II. (Fürbitte). Wie mächtig muß dies auf die Frömmigkeit und ligung eines Menſchen wirken, der dies von Herzen glaubt und erst!

II. Wirkung des Beyſpiels Chriſti auf unſere Beſſerung Tugendübung. Der Nachahmungstrieb iſt allen Menseingepflanzt, und es iſt unbeſchreiblich, wie mächtig und oft unwiderſtehlich gute und böſe Beyſpiele auf das menſchliche wirken. Dieſer Trieb, (und nicht der Ehrtrieb allein,) iſt daher ders auch bey der Erziehung in Anſpruch zu nehmen. Gute piele tragen zur Beſſerung und Veredlung unſers Herzens und Vervollkommnung unſerer Heiligung oft weit mehr bey, als je Lehren und Vorſchriften. Longum et difficile iter eſt praecepta, breve et efficax per exempla. Seneca.

Sie

Sie wirken ſtärker und gleichſam unmittelbar auf unſere Sin
erwärmen das Herz mehr für Tugend und alles Edle und
Durchgängig wird im neuen Teſtamente das Beyſpiel Jeſu
allervollkommenſte Muſter aller Tugenden zur Nachahmung
ſtellt, und es wird jedem ſeiner Bekenner zur Pflicht gema
ganzes Verhalten danach einzurichten. S. 1 Joh. 2, 6.
1 Petr. 2, 11. (Er hat uns ein Muſter, Vorbild (ὑπο
hinterlaſſen, daß wir nachfolgen ſeinen Fußſtapfen). Es w
die Nachahmung des Beyſpiels Jeſu nicht nur in Abſicht d
ſchaffenheit, Unſchuld der Sitten und Unſündlichkeit überh
pfohlen, (die bey ihm vollkommen muſterhaft und einzig
Art waren, ſ. §. 93. III.,) ſondern auch in Abſicht ei
Tugenden, vornehmlich der höhern und ſchwerern, die
berwindung und Anſtrengung erfordern, als Geduld,
trauen und Standhaftigkeit im Leiden, Uebung der Den
Selbſtverläugnung. Hier empfiehlt ſchon Chriſtus ſelbſt
ahmung ſeines Beyſpiels. S. 1 Petr. 2, 21. — 23.
5. f. Zur Nachahmung des Beyſpiels Jeſu erhalten
noch mehr Ermunterung durch die Belohnung, die i
Menſchen Jeſu, ſelbſt für ſeine Frömmigkeit und Tug
zu Theil wurde, und die auch wir, wenn wir ihm ähn
den, zu erwarten haben, ſo weit wir derſelben fähig
Phil. daſ. und Hebr. 12, 2. 3. Es iſt eine treffliche R
ſchon einige alte griechiſche Philoſophen gegeben haben,
im ganzen Leben und bey allen Handlungen das Muſt
eines großen, weiſen und tugendhaften Mannes beſtä
Augen haben, und ihn ſich immer als gegenwärtig
und als Aufſeher und Zuſchauer unſerer Handlungen
et paedagogus) denken ſoll. Man müſſe gleichſam all
ſeinen Augen thun, und bey jeder Handlung fragen: wa
er hier thun oder rathen? würde er das billigen, ode
würde ich das, ohne zu erröthen, unter ſeinen Augen th
reden? u. ſ. w. Epiktet (Enchir. c. 51.) bringt So
und Zeno in Vorſchlag; Seneca (Ep. 11. extr.)
und Lälius. Wir Chriſten haben kein größeres u
kommeneres Muſter, als Jeſum, den wir zu unſerm
und Sittenrichter wählen könnten, und wir wiſſen auch
wir ihn uns nicht bloß ſo denken, ſondern daß er dies
iſt, der eigentliche Richter unſerer Sitten; daß er unſer
und äußern Handlungen kennt und einſtiger Richter de
den und Todten ſeyn wird. In dieſer Verbindung ſtellt
Chriſtus ſelbſt oft vor, als in ſeinen Reden im Johann
alle Apoſtel. Daher fordert er und ſie, alles zu thun
ματι Χριστου. Zu den vielen Stellen von der Nachahm

ieis Christi gehört unter andern auch die Stelle Hebr. 12, wo Paulus erst die standhaften und frommen Dulder der t, deren Beyspiel wir im Leiden nachahmen sollen, mit Zu- en und Zeugen vergleicht, die unserm Laufe und Kampfe n, und uns zur Standhaftigkeit ermuntern. Unter ihnen ch Jesus, der aber vor allen andern weit hervorragt, s das größte Muster im Vertrauen auf Gott und in allen den ist, und der uns stets beobachtet, und einst belohnt, wir ihm nachfolgen. Aber diesem Muster Jesu sind eigentlich iejenigen nachzufolgen fähig, bey denen sich das findet, was 6. 1. am Ende angeführt ist. Unbegnadigte und Ungebes- haben noch keinen Sinn und keine Empfänglichkeit dafür. von ihnen kann man auch noch nicht fordern, was sie in n Zustande noch nicht zu leisten fähig sind. Doch kann man , (wenn anders das sittliche Gefühl bey ihnen nicht ganz er- n ist,) fühlbar machen, wie weit sie diesem Muster nach- n, und wie gut und heilsam es für sie wäre, wenn sie ihm olgten.

Sie wirken stärker und gleichsam unmittelbar auf unsere Sinne, und erwärmen das Herz mehr für Tugend und alles Edle und Große. Durchgängig wird im neuen Testamente das Beyspiel Jesu als das allervollkommenste Muster aller Tugenden zur Nachahmung aufgestellt, und es wird jedem seiner Bekenner zur Pflicht gemacht, sein ganzes Verhalten danach einzurichten. S. 1 Joh. 2, 6. C. 3, 3. 1 Petr. 2, 11. (Er hat uns ein Muster, Vorbild (ὑπογραμμον) hinterlassen, daß wir nachfolgen seinen Fußstapfen). Es wird aber die Nachahmung des Beyspiels Jesu nicht nur in Absicht der Rechtschaffenheit, Unschuld der Sitten und Unsündlichkeit überhaupt empfohlen, (die bey ihm vollkommen musterhaft und einzig in ihrer Art waren, s. §. 93. III.,) sondern auch in Absicht einzelner Tugenden, vornehmlich der höhern und schwerern, die viel Ueberwindung und Anstrengung erfordern, als Geduld, Gottvertrauen und Standhaftigkeit im Leiden, Uebung der Demuth und Selbstverläugnung. Hier empfiehlt schon Christus selbst die Nachahmung seines Beyspiels. S. 1 Petr. 2, 21. — 23. Phil. 2, 5. f. Zur Nachahmung des Beyspiels Jesu erhalten wir auch noch mehr Ermunterung durch die Belohnung, die ihm, dem Menschen Jesu, selbst für seine Frömmigkeit und Tugendübung zu Theil wurde, und die auch wir, wenn wir ihm ähnlich werden, zu erwarten haben, so weit wir derselben fähig sind. S. Phil. das. und Hebr. 12, 2. 3. Es ist eine treffliche Regel, die schon einige alte griechische Philosophen gegeben haben, daß man im ganzen Leben und bey allen Handlungen das Muster irgend eines großen, weisen und tugendhaften Mannes beständig vor Augen haben, und ihn sich immer als gegenwärtig bey uns, und als Aufseher und Zuschauer unserer Handlungen (custos et paedagogus) denken soll. Man müsse gleichsam alles unter seinen Augen thun, und bey jeder Handlung fragen: was würde er hier thun oder rathen? würde er das billigen, oder nicht? würde ich das, ohne zu erröthen, unter seinen Augen thun oder reden? u. s. w. Epiktet (Enchir. c. 51.) bringt Sokrates und Zeno in Vorschlag; Seneca (Ep. 11. extr.) Cato und Lälius. Wir Christen haben kein größeres und vollkommeneres Muster, als Jesum, den wir zu unserm Aufseher und Sittenrichter wählen könnten, und wir wissen auch, daß wir ihn uns nicht bloß so denken, sondern daß er dies wirklich ist, der eigentliche Richter unserer Sitten; daß er unsere innern und äußern Handlungen kennt und einstiger Richter der Lebenden und Todten seyn wird. In dieser Verbindung stellt es auch Christus selbst oft vor, als in seinen Reden im Johannes, und alle Apostel. Daher fordert er und sie, alles zu thun ἐν ὀνοματι Χριστου. Zu den vielen Stellen von der Nachahmung des

Bey-

Beyspiels Christi gehört unter andern auch die Stelle Hebr. 12, . 2., wo Paulus erst die standhaften und frommen Dulder der Vorzeit, deren Beyspiel wir im Leiden nachahmen sollen, mit Zuhauern und Zeugen vergleicht, die unserm Laufe und Kampfe ıfsehen, und uns zur Standhaftigkeit ermuntern. Unter ihnen t auch Jesus, der aber vor allen andern weit hervorragt, er uns das größte Muster im Vertrauen auf Gott und in allen ugenden ist, und der uns stets beobachtet, und einst belohnt, enn wir ihm nachfolgen. Aber diesem Muster Jesu sind eigentlich ur diejenigen nachzufolgen fähig, bey denen sich das findet, was . 116. 1. am Ende angeführt ist. Unbegnadigte und Ungebesrte haben noch keinen Sinn und keine Empfänglichkeit dafür. lnd von ihnen kann man auch noch nicht fordern, was sie in ieſem Zustande noch nicht zu leisten fähig sind. Doch kann man hnen, (wenn anders das sittliche Gefühl bey ihnen nicht ganz erloschen ist,) fühlbar machen, wie weit sie diesem Muster nachstehen, und wie gut und heilsam es für sie wäre, wenn sie ihm nachfolgten.

Dritte Abtheilung des vierten Capitels.

(S. §. 106. zuletzt.)

Von dem Erfolge der von Jesu zum Besten der Menschen übernommenen Geschäfte, oder von der Glückseligkeit, welche die Menschen dadurch in diesem und dem künftigen Leben wirklich erlangen. (De beneficiis Christi.)

§. 118. — 120.

§. 118.

Biblische Benennungen des durch Christum den Menschen erworbenen Heils, Beschaffenheit desselben im Allgemeinen und Lehre des neuen Testaments von der Aufhebung der alttestamentlichen Verfassung durch das Christenthum und den daraus für die Welt entstandenen Vortheilen.

I. Biblische Benennungen und Beschaffenheit dieser Glücksgüter nach der Lehre der Bibel. Es werden mehrere eigentliche und uneigentliche Ausdrücke davon gebraucht. Einige der bekanntesten sind: *Εὐλογια*, בְּרָכָה, das jede Art von Wohlthaten bedeutet, Ephes. 1, 3. Gal. 3, 14. *Χαρις*, חֵן, חֶסֶד, Joh. 1, 16. (Durch seine unendliche Liebe haben wir erhalten *χαριν ἀντι χαριτος*, eine unverdiente Wohlthat über die andere, im Gegensatz der Mosaischen Religion, V. 17., die uns dies nicht geben konnte. Es ist zu verstehen die Sündenvergebung, und alle damit verbundene übrige Wohlthaten.) Häufig auch *ζωη*, (vita vere vitalis), Glück, und

nd ζωοποιεισθαι, ζην u. a. W., im Gegensatz von ἀπωλεια und ανατος, Unglück. Joh. 3, 36. C. 10, 11. Ephes. 2, 5., wo die llegorie fortgesetzt wird: Er hat uns durch Christum belebt, uferweckt, u. s. w. Ueber die Beschaffenheit dieser Güter, e wir von Christo erwarten, dachten ehedem die Juden sehr verhieden. Nur wenige Besserunterrichtete waren der Meinung, daß bloß geistliche Güter wären. Denn dafür hatten die wenigen Sinn. Meist erwarteten sie vom Messias hauptsächlich ibliche Glücksgüter, und hofften unter ihm reich, geehrt und mächg zu werden. S. §. 89. Diese Denkart hat sich aber auch immer nter einem großen Theile der Christen erhalten. Daher haben viele ie den Israeliten gegebenen Verheißungen von Glücksgütern und eitlichem Wohlstand, die mit dem Mosaischen Gesetze verbunden nd, an die Vorschriften des Christenthums angeknüpft, welches em Geiste des Christenthums ganz zuwider ist. Wir können von ott alles das Glück auch im Zeitlichen hoffen und erwarten, dessen ir fähig und bedürftig sind. Aber durch Christum und die Beobachtung seiner Lehre müssen wir das irdische Glück nicht n erlangen hoffen. Denn diese hat die Absicht, uns von dem Sinnichen und Irdischen abzuziehen, unser Herz zu bessern und zu verdeln, und uns den Genuß einer höhern und geistigen Glückeligkeit zu verschaffen. Phil. 3, 14. 17. 20. Es ist daher schon us diesem Grunde die jüdische Idee von einem künftigen tausendjährigen irdischen oder weltlichen Reiche Christi ganz verwerflich. Die Apostel nehmen nirgends an diesen Behauptungen Antheil, sondern widerlegen sie vielmehr bey jeder Gelegenheit, und nennen diejenigen, die in dergleichen Ideen eingingen, σαρκικους, Leute, welche am Sinnlichen und Aeußerlichen hängen, und für das Geistige noch keinen Sinn haben, also noch keine rechte Nachfolger Jesu sind. Paulus sagt daher, Ephes. 1, 3., Gott habe uns beseligt durch Christum: πασῃ εὐλογιᾳ πνευματικῃ ἐν ἐπουρανιοις. Πνευματικος steht dem σαρκικος entgegen, nicht äußere Güter, für den Leib und die Sinne, sondern für den Geist. Ἐν τοις ἐπουρανοις, sc. τοποις, s. V. 20. und C. 2, 6. 12., nicht: in der christlichen Kirche, sondern eigentlich: „die wir im Himmel genießen sollen, wo unser Vaterland ist und wir das Bürgerrecht haben, (nicht in dieser sichtbaren Welt)". Darum nennt er auch die durch Christum geschenkten Wohlthaten, im Gegensatz der Mosaischen Verheißungen, Hebr. 8, 6. κρειττονα ἀγαθα; und C. 7, 19., es geschehe durch das Christenthum ἐπεισαγωγη κρειττονος ἐλπιδος, (d. i. es mache uns zu größern und vorzüglichern göttlichen Wohlthaten Hoffnung,) nachdem die Mosaische Verfassung aufgehoben sey. Man pflegt aber die durch Christum geschenkten Wohlthaten in allgemeine oder öffentliche, (die auf das ganze Menschengeschlecht überhaupt berechnet sind,) und besondere,

(privata,) die jedem einzelnen Christen zu Theil werden, einzu
len. Zur ersten Gattung gehört, wie das neue Testament di
gängig lehrt, die Abschaffung des Judenthums, (der alten Ve
sung,) und Stiftung einer neuen Verfassung und Anstalt, wo
alle Nationen der Erde zur gemeinschaftlichen Gottesvereh
vereinigt werden könnten. Aufhebung der alten Kirche G
und Stiftung einer neuen. Hierüber wollen wir jetzt handeln.
ber die besondern soll im folgenden Paragraphen geha
werden.

II. Aufhebung der Mosaischen Verfassung und Vereini
der Juden und Heiden aus allen Nationen zur gemeinschaftl
Gottesverehrung und zum Genuß gleicher Rechte. [M. p. 162.
und p. 243. §. 8.]

1) Die israelitische Verfassung und Religion (νομος) wa
Zeitverfassung und Nationalreligion, und sie war in ihrem e
Entstehen für ein sehr verwildertes, rohes und auf einer niedr
Stufe der sittlichen Cultur stehendes Volk bestimmt. Das me
'liche Geschlecht sollte nicht immer im Kindheitszustande bleiben,
der sinnliche unvollkommenere Unterricht für Unmündige sollte
einem höhern, vollkommenern und geistigern weichen, sobald
den Menschen mehr Empfänglichkeit dafür seyn würde. Jenes
nur Vorbereitungsanstalt seyn. Dies ist die beständige Lehr
Apostel, vornehmlich des Paulus. S. die Vorbereitung, §. 12.
die vorzüglichen Stellen des neuen Testaments aus den Briefe
die Galater und Hebräer aufgeführt sind. Daher lehren sie
daß Christus das Gesetz aufgehoben habe, (Christus selbst gab
guten Ursachen für's erste nur Winke, die auf dies alles füh
z. B. Joh. 4, 21. — 24. C. 10, 16.; aber die deutliche Entwick
dieser Lehre überließ er seinen Schülern): Röm. 10, 4. τελος
νομου Χριστος, i. e. τελος ἐφτρε τῳ νομῳ, Hebr. 7, 18. 19. G
4. 5. Ephes. 2, 14. 15. Nach diesen und andern Stellen
nun Christus seine Bekenner von der Verbindlichkeit, Mosis G
zu beobachten, frey gesprochen, und die darin gedroheten Str
gehen die, welche an Christum glauben, nichts an. S. Gal. 3,
(Χριστος ἐξηγορασεν ἡμας ἐκ της καταρας του νομου, d. i.
den Strafen, welche das Mosaische Gesetz droht). Hiebey em
noch eine doppelte Frage: a) Wie sind die Stellen zu verstehen,
es heißt, daß das Mosaische Gesetz und die Verfassung durch
Kreuzestod aufgehoben oder für abgeschafft erklärt sey?
Gal. 3, 13. Ephes. 2, 16. C. 3, 15., und sonderlich Col. 2,
„er habe es ganz weggeschafft und mit sich an das Kreuz gena
es durch seinen Kreuzestod für ungültig erklärt". Es ist eine,
Aposteln sehr geläufige Lehre, daß die neuen Einrichtungen G
durch Christum, (καινη διαθηκη,) mit seinem Tode ihren Anfan

nommen hätten, und dadurch gleichsam feyerlich eingeweihet und sanctionirt worden wären. Ephes. 5, 25. 26. Hebr. 13, 20. C. 9, 14. 15., (wo die Vorbereitungsökonomie Mosis, die durch Opfer geschah, mit der Vorbereitungsökonomie Christi, durch das Opfer Christi, verglichen wird,) auch Christus selbst nennt sein vergossenes Blut αιμα καινης διαθηκης, Matth. 26, 28. Folglich hörte die alte israelitische Einrichtung mit Christi Tode auf, weil die neue damit ihren Anfang nahm. Auch hier sieht man, welcher Werth auf den Tod Christi gelegt wird, und wie davon alles ausgeht bey der neuen Verfassung durch Christum. Sein Todestag ist Stiftungstag des neuen Testaments. Nicht von da an, da er anfing, zu lehren, begann die neue Verfassung, sondern von da an, da er gestorben war. b) Sind die sämmtlichen Mosaischen Gesetze durch Christum aufgehoben, und also ohne Verbindlichkeit für die Christen? Dies muß nach den klaren Aussprüchen der Apostel in den angeführten Stellen bejahet werden. Aber die Gesetze Mosis sind von verschiedener Art, und eine große Anzahl der ältern Theologen behauptete, daß Christus nur das Ceremonial- und bürgerliche Gesetz der Israeliten aufgehoben habe, nicht aber das Sittengesetz, (besonders im Decalogus). Aber diese dreyfache bestimmte Eintheilung der Mosaischen Gesetze wird im neuen Testamente in den Stellen, die von Aufhebung des Gesetzes handeln, nicht erwähnt, und Paulus versteht das Ganze unter νομος. Röm. 6, 14. Gal. 3, 19. 25. Es sind auch viele der wirklichen moralischen Gesetze Mosis so dargestellt und eingekleidet, daß sie offenbar in der Gestalt nur für die damaligen Umstände und Bedürfnisse der Israeliten gegeben sind; z. B. Ehre Vater und Mutter, so lebst du lange im Lande, (Palästina); das Gesetz von der Sabbatsfeyer, (Col. 2, 16.). Es liegt bey dieser Einschränkung ein Mißverstand zum Grunde. Die moralischen Gesetze an und für sich selbst sind allgemein verbindlich, und so unveränderlich als die Gesetze der Natur; und dergleichen moralische Gesetze giebt es auch unstreitig viele im Mosaischen Gesetze, wie unter den Gesetzen der Helden, des Solon, Lykurg, u. a. Aber nicht darum sind sie für die Christen verbindlich, weil sie Stücke des Mosaischen Gesetzes sind und im Decalogus stehen, sondern sie verbinden die Christen deshalb, 1) weil sie ihren Grund in der von Gott gemachten Einrichtung der menschlichen Natur haben und deshalb zum Naturgesetze gehören, und 2) weil sie Christus zu halten befohlen hat. Eben so beobachten wir auch die moralischen Gebote, welche in den Gesetzen der heidnischen Gesetzgeber, als des Confucius, Solon, Lykurg, stehen, nicht weil sie diese Gesetze gegeben haben, sondern weil es allgemeine, in der Natur gegründete Gesetze sind. Wenn ein Regent in seinen Staaten ein neues Gesetzbuch einführt, so bleibt freylich vieles in dem alten abgeschafften wahr, aber das alte Gesetzbuch ist

nach

nach seiner Abschaffung nicht mehr Bestimmungsgrund, wonach Recht und Unrecht beurtheilt und entschieden wird. Dies ist gerade auch hier der Fall. Richtig bemerkt Morus (p. 243. unten): „Wir Christen beobachten diese moralischen Vorschriften im Mosaischen Gesetze deswegen, quia ratio dictat et Christi doctrina proponit, proponendoque confirmat. Judaei vero tenebantur ea observare, quia ratio dictabat, et Moses jussu divino praescripserat.“ Hieraus lassen sich nun die Aussprüche Christi leicht erklären, Matth. 5, 17. — 19., er sey nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, (νομον και προφητας,) und alle darin enthaltene göttliche Gebote müßten auf das genaueste erfüllt werden. Dies streitet mit Pauli Lehre nicht. Diese einzelnen allgemeinen Gesetze will und kann Christus nicht aufheben, eben darum, weil es allgemeine göttliche Gesetze sind, (nicht deshalb, weil sie von Moses geboten sind); sondern seine Absicht sey, sie noch mehr in das Licht zu setzen und ihre Beobachtung durch Lehre und Beyspiel zu empfehlen. In neuern Zeiten ist viel darüber gestritten worden, ob die zehn Gebote Mosis beym Unterrichte des Volks und der Jugend in der Sittenlehre beybehalten oder abgeschafft werden sollten. [Vergl. Thom. Boclo, Etwas über den Decalogus, oder von der Verbindlichkeit der zehn Gebote für die Christen, Schmalkalden 1789, 8.; Hufnagel, Ueber den Religionsunterricht nach den zehn Geboten; Zacharia's Bibl. Theol. Th. 4.; Leß, Döderlein, Reinhard, in ihren christlichen Moralen.] Daß sie als Gesetze Mosis, (durch Moses gegeben,) nicht verbindlich sind, ist aus dem Frühern klar. Es ist also keine Nothwendigkeit vorhanden, sie im christlichen Religionsunterrichte zum Grunde zu legen. Aber wenn es geschieht und wo es geschieht, da ist auch davon an sich kein Schade zu befürchten, so wenig, wie in der ersten christlichen Kirche, wenn man nur dabey dem Beyspiele und der Methode Christi und der Apostel folgt, wenn sie sich auf die moralischen Gebote im Moses und alten Testamente beziehen. Jeder verständige und gewissenhafte Religionslehrer wird hier alle Vorsicht gebrauchen, um dem Volke und der Jugend nichts von der Abschaffung der zehn Gebote Mosis vorzureden, weil dies sonst leicht so verstanden wird, als sollten sie ihrem Inhalt nach abgeschafft werden. Der Unterricht, den Gott durch Jesum über das Sittengesetz und unsere Pflichten gegeben hat, ist freylich noch viel vollkommener und ausführlicher, als der, den er durch Moses gab und geben konnte. Man führt die Zuhörer also lieber gleich zu dieser ergiebigern Quelle hin. Dies hindert aber nicht, auch die Belehrung im alten Testamente damit zu verbinden, wie Christus und die Apostel thaten, zumal, da die Geschichte des alten Testaments hier vieles so sehr erläutert und anschaulich macht. In denjenigen christlichen Gemeinen also, wo verfassungsmäßig beym Unterrichte in der Sittenlehre

der

der Decalogus zum Grunde gelegt wird, ist es von Seiten des Lehrers gar nicht nothwendig und rathsam, daß er auf Abschaffung dieser Gewohnheit dringe, weil er dadurch in den meisten Fällen mehr Schaden als Nutzen stiften würde; sondern er handelt am sichersten und zweckmäßigsten, wenn er 1) alle einzelne, im Decalogus enthaltene sittliche Vorschriften aus dem neuen Testamente und der Lehre Christi bestätigt, ergänzt und weiter ausführt; daß ihm also der Decalogus bloß als Leitfaden beym christlichen Unterrichte dient; 2) wenn er mit dem Catechismus zugleich ein gutes Lehrbuch verbindet, oder es darauf folgen läßt, worin die christliche Glaubenslehre und Sittenlehre in einem natürlichen Zusammenhange, kurz, faßlich und praktisch, nach der heiligen Schrift vorgetragen werden.

2) Der große Plan Jesu ging dahin, eine allgemeine Religionsanstalt zu begründen, wodurch alle Nationen der Erde zur gemeinschaftlichen Gottesverehrung vereinigt werden könnten. S. Joh. 10, 16. (eine Heerde und ein Hirt). [Vergl. Reinhard, Ueber den Plan des Stifters der christlichen Religion.] Dieser Plan konnte und sollte aber erst in seinem ganzen Umfange nach seinem Abschied von der Erde durch seine Schüler recht ausgeführt werden. S. Joh. 12, 32. Aber, um ihn ausführbar zu machen, mußte die Mosaische Verfassung nothwendig aufgehoben und für abgeschafft erklärt werden. Nur auf diese Art konnten Juden und Heiden einander näher gebracht und zu einer Religionsgesellschaft vereinigt werden. Bey keinem Volke ist je Nationalstolz und Verachtung aller andern Menschen neben sich größer gewesen, als bey den Juden. Sie allein hielten sich ausschließlich für das heilige und geliebte Volk Gottes; alle andere galten ihnen für entweihete und Gott verhaßte. Sie bewiesen sich daher, wie Tacitus (Hist. V, 5. odium hostile adversus omnes alios) und Paulus sagen, als allgemeine Menschenfeinde, 1 Thess. 2, 15. (πασιν ἀνθρωποις ἐναντιοι). Und worauf gründete sich dieser Haß, diese Trennung? Eben auf Mißverstand des Mosaischen Gesetzes oder auf die daran geknüpften falschen Auslegungen desselben. Dagegen war Gottesliebe und allgemeine Menschenliebe Hauptgrundsatz des Christenthums, und: daß alle rechtschaffene und treue Gottesverehrer, sie möchten seyn, aus welchem Volk sie wollten, Gott gleich angenehm wären, gleiche Rechte hätten, und gleichen Antheil an den Wohlthaten Christi. Joh. 4, 21. — 24. Apostelg. 10, 35. Röm. 10, 12. Gal. 5, 6. Diese Annäherung und Verbindung konnte nicht anders als durch Aufhebung der Mosaischen Verfassung, die nach Gottes Absicht nur Vorbereitungsökonomie seyn sollte,) zu Stande gebracht werden, damit aller Unterschied zwischen Juden und Heiden aufhörte. Eine Hauptstelle davon ist Ephes. 2, 12. — 19.

vergl.

Vaterliebe Gottes. Dies Stück bringen die Apostel hauptsächlich durch die Lehre der Versöhnung mit der ganzen Geschichte Christi in die genaueste Verbindung. Ihre Lehre ist: „1) wer der Vergebung seiner Sünden gewiß geworden ist, (und diese Gewißheit erhält er durch die Versöhnung Christi, oder durch den Glauben an Christum als Versöhner und Sündentilger); und wer 2) von nun an, unter dem Beystande und der Leitung Gottes und Christi, den göttlichen Vorschriften gemäß lebt, (die er aus der christlichen Lehre und dem Beyspiel Christi kennen lernt): der ist der verheißenen göttlichen Wohlthaten fähig und empfänglich, und kann sich des Wohlwollens und der Vaterliebe Gottes stets getrösten, er wird von Gott und Christo als Freund behandelt, und hat an der Seligkeit Gottes und Christi Antheil, so weit er derselben empfänglich und fähig ist.“ Diese Frucht und Folge der Versöhnung und des Glaubens an dieselbe stellt die Schrift auch unter verschiedenen Bildern vor, und gebraucht verschiedene Ausdrücke davon, die wenigstens eine und dieselbe Hauptidee bezeichnen, (die man also in der Glaubenslehre nicht durch mehrere Capitel oder Artikel hätte vereinzeln und trennen sollen). Dahin gehören die Ausdrücke: Kindschaft, Recht der Kindschaft, Erwählung, Auserwählung, Annäherung Gottes und Vereinigung mit Gott, die hier kurz zu erläutern sind.

1) *Υιοθεσια θεου.* Ein ursprünglich aus der israelitischen Kirche übergetragener Ausdruck. Kinder Gottes sind in den alten Sprachen Lieblinge, Günstlinge der Gottheit, und die Israeliten erhielten diesen Namen und wurden auch Erstgeborne Gottes genannt, um ihren Vorzug vor andern Völkern damit anzuzeigen. S. 2 Mos. 4, 22. 23. Daher wird ihnen *υιοθεσια*, Röm. 9, 4., beygelegt, d. i. die Rechte des geliebten Volks Gottes. Dies wird nun auf die wahren Christen übergetragen, um das Verhältniß derselben gegen Gott anzuzeigen. Diejenigen, die Gott in ihrem Verhalten ähnlich zu werden suchen und seine Gesetze treu erfüllen, sind höherer Glückseligkeit und Belohnung fähig, als andere, denen es an diesen Eigenschaften fehlt. Wir urtheilen also mit Recht, daß Gott diese mehr liebe, und ihnen mehr wohlthue, als andern, die ihm unähnlich sind. Wer Gott liebt, wie der Sohn den Vater, und ihm ähnlich zu werden sucht, wie der gehorsame Sohn dem Vater, der wird von ihm wieder geliebt, wie der gehorsame Sohn vom Vater. Es werden also die sämmtlichen Vortheile und geistigen Glücksgüter, die wir durch den Glauben an Christum und durch Befolgung seiner Vorschriften erlangen, zur *υιοθεσια* gerechnet, weil sie alle Beweise der Vaterliebe Gottes sind. S. Gal. 4, 4. 5. C. 3, 26. Röm. 8, 15. *πνευμα υιοθεσιας*, Gesinnung) und V. 23. Belohnungen), Ephes. 1, 5. 1 Joh. 3, 1. 2. Dies Kindschafts-

vergl. Col. 1, 21. f. Ephes. 2, 10. f. „Christus hat beide Theile, (Juden und Heiden,) vereinigt, hat die Ursache der Feindschaft unter ihnen weggeschafft, hat dadurch Eintracht hergestellt, sie zu einer Gesellschaft vereinigt und beiden Bürgerrecht (V. 19.) im Reiche Gottes gegeben; und dies geschah eben dadurch, daß er die scheidende Zwischenwand (μεσοτοιχον του φραγμου, V. 14.) wegnahm, die Heiden und Juden trennte, und hinderte, daß sie nie ein Volk werden konnten.“ Dies war das Mosaische Gesetz, wie er es V. 15. selbst erklärt: νομος ἐντολων, und dies nennt er V. 14. ἐχθραν, die Ursache der Feindschaft.

§. 119.

Glückseligkeit der Christen in diesem Leben, die sie Christo zu verdanken haben. [M. p. 153.]

Wir handeln nun von den besondern Wohlthaten, (beneficia privata,) die jedem einzelnen Bekenner des Christenthums zu Theil werden sollen, wenn er die vorgeschriebenen Bedingungen erfüllt. S. §. 118. Num. I. am Ende. Da die Zeit unsers Daseyns aus zwey sehr ungleichen Hauptperioden besteht, so sind diese Wohlthaten von zweyfacher Art. Einige werden uns schon in dieser Welt, andere erst im künftigen Leben (§. 120.) zu Theil. Auch hier muß man immer die Bemerkung vor Augen haben, daß die Apostel alle diese geistigen Glücksgüter von Christo herleiten, und diese sowohl, als die Belohnungen der Frommen, (natürliche und positive,) mit der Geschichte Jesu dergestalt in Verbindung setzen, daß sie ihn als den Erwerber dieses Glücks beschreiben. Diese Art der Darstellung ist schon an sich den Bedürfnissen der Menschen vollkommen angemessen, und es werden ihnen dadurch selbst die allgemeinen Wahrheiten viel faßlicher, anschaulicher und gewisser gemacht, indem sie durch die wahre Geschichte, an die sie geknüpft werden, überall positive Sanction erhalten. Wir finden ja sogar die alten Religionslehrer unter den Heiden auf demselben Wege. Und dies ist Beweis, daß sie dies Bedürfniß der Menschen besser kannten, als diejenigen christlichen Religionslehrer, die alles Geschichtliche vom Vortrage der christlichen Lehre abgesondert wissen wollen. S. §. 108.

Zur geistigen Glückseligkeit der frommen Christen, die sie in diesem Leben schon genießen und Christo verdanken, gehört nach der Lehre des neuen Testaments Folgendes:

I. Die feste Versicherung und Ueberzeugung von dem unverdienten Wohlwollen und der beständigen Zufriedenheit und Ba-

Vaterliebe Gottes. Dies Stück bringen die Apostel hauptsächlich durch die Lehre der Versöhnung mit der ganzen Geschichte Christi in die genaueste Verbindung. Ihre Lehre ist: „1) wer der Vergebung seiner Sünden gewiß geworden ist, (und diese Gewißheit erhält er durch die Versöhnung Christi, oder durch den Glauben an Christum als Versöhner und Sündentilger); und wer 2) von nun an, unter dem Beystande und der Leitung Gottes und Christi, den göttlichen Vorschriften gemäß lebt, (die er aus der christlichen Lehre und dem Beyspiel Christi kennen lernt): der ist der verheißenen göttlichen Wohlthaten fähig und empfänglich, und kann sich des Wohlwollens und der Vaterliebe Gottes stets getrösten, er wird von Gott und Christo als Freund behandelt, und hat an der Seligkeit Gottes und Christi Antheil, so weit er derselben empfänglich und fähig ist.“ Diese Frucht und Folge der Versöhnung und des Glaubens an dieselbe stellt die Schrift auch unter verschiedenen Bildern vor, und gebraucht verschiedene Ausdrücke davon, die wenigstens eine und dieselbe Hauptidee bezeichnen, (die man also in der Glaubenslehre nicht durch mehrere Capitel oder Artikel hätte vereinzeln und trennen sollen). Dahin gehören die Ausdrücke: Kindschaft, Recht der Kindschaft, Erwählung, Auserwählung, Annäherung Gottes und Vereinigung mit Gott, die hier kurz zu erläutern sind.

1) *Τιοθεσια θεου.* Ein ursprünglich aus der israelitischen Kirche übergetragener Ausdruck. Kinder Gottes sind in den alten Sprachen Lieblinge, Günstlinge der Gottheit, und die Israeliten erhielten diesen Namen und wurden auch Erstgeborne Gottes genannt, um ihren Vorzug vor andern Völkern damit anzuzeigen. S. 2 Mos. 4, 22. 23. Daher wird ihnen *υιοθεσια*, Röm. 9, 4., beygelegt, d. i. die Rechte des geliebten Volks Gottes. Dies wird nun auf die wahren Christen übergetragen, um das Verhältniß derselben gegen Gott anzuzeigen. Diejenigen, die Gott in ihrem Verhalten ähnlich zu werden suchen und seine Gesetze treu erfüllen, sind höherer Glückseligkeit und Belohnung fähig, als andere, denen es an diesen Eigenschaften fehlt. Wir urtheilen also mit Recht, daß Gott diese mehr liebe, und ihnen mehr wohlthue, als andern, die ihm unähnlich sind. Wer Gott liebt, wie der Sohn den Vater, und ihm ähnlich zu werden sucht, wie der gehorsame Sohn dem Vater, der wird von ihm wieder geliebt, wie der gehorsame Sohn vom Vater. Es werden also die sämmtlichen Vortheile und geistigen Glücksgüter, die wir durch den Glauben an Christum und durch Befolgung seiner Vorschriften erlangen, zur *υιοθεσια* gerechnet, weil sie alle Beweise der Vaterliebe Gottes sind. S. Gal. 4, 4. 5. C. 3, 26. Röm. 8, 15. (*πνευμα υιοθεσιας*, Gesinnung) und V. 23. (Belohnung der Christen), Ephes. 1, 5. 1 Joh. 3, 1. 2. Dies Kindschafts-

schaftsrecht verdanken wir Christo, als Stifter des Christenthu
und als Versöhner. Nur der hat es, der an ihn glaubt, a
Χριστος oder σωτηρ. Daher sagt Joh. 1, 12. „Er gab allen
nen, die an ihn glauben, das Vorrecht, (ἐξουσια,) daß sie sich
Kinder Gottes ansehen dürfen, welches, nach V. 13., nicht d
Abstammung von frommen Vorfahren, (nach jüdischem Vorurth
erlangt wird, sondern allein durch den wahren Glauben an Chris
und durch die daraus entstehende und damit verbundene Heili
und Gottähnlichkeit.“ Auch in Beziehung auf die Benennung Ch
vιος θεου, gebrauchen die Apostel den Ausdruck von seinen
ehrern desto lieber und häufiger, da Gott sie um dieses
größten Lieblings (πρωτοτοκος, μονογενης) willen glei
als seine Lieblinge behandelt. S. Gal. 3, 26. 27. C. 4, 4. —
Die frommen Christen also werden Kinder Gottes in der dopp
ten Beziehung genannt: 1) weil sie Gott als Vater lieben und am
Liebe seinen Befehlen gehorchen; 2) weil sie dieser Gesinnung wegen
wieder von Gott geliebt werden als gehorsame Kinder, und daher
Sündenvergebung und das übrige Christenglück von ihm erhalten;
3) oft ist beides in dem Ausdruck vereinigt.

2) Alle die Wörter, die eigentlich wählen, auswählen
bedeuten, werden häufig gebraucht, um die ausgezeichnete Hul
und die Liebe Gottes zu seinen Verehrern damit zu bezeichnen. Man
wählt aus mehrern Dingen das vorzüglichste, das liebste un
schätzbarste. Daher heißt das Auserwählte oft das Schätzbar
und Brauchbare, (z. B. σκευος ἐκλογης, Apostelg. 9, 15.). We
nun unsere Liebe auf das, was uns schätzbar und vorzüglich vo
kommt, geht, so heißen die Wörter des Auserwählens in den orie
talischen Sprachen auch lieben, wohlwollen, wohlthun
auf ausgezeichnete Weise. So wird im Hebräischen חמד
gebraucht, z. B. 5 Mos. 4, 57., (wo אהב hinzugefügt wird,) un
dies übersetzen die LXX bald durch ἐκλεγεσθαι, wie am angeführte
Orte, bald durch εὐδοκειν, ἀγαπαν. So gebraucht nun auch da
neue Testament ἐκλεγεσθαι und ἐκλεκτος. Die Israeliten wurden in
alten Testamente vorzugsweise Erkorne oder Geliebte (בחירים)
Gottes genannt. Dieser Ausdruck wurde hernach auf die Christe
übergetragen, die sich der Liebe Gottes durch den Glauben an Jesum
Christum, und durch ihr ganzes, dem göttlichen Willen gemäßes
Verhalten werth machen, z. B. Matth. 24, 24. 1 Petr. 2, 9., und
ἐκλεγεσθαι ist daher Christianum facere, z. B. 1 Cor. 1,
27. 28. Eben dies gilt auch von den verbis cognoscendi,
daß sie in den alten Sprachen lieben, jemandes Freund seyn,
bedeuten, z. B. heißen die Christen Gal. 4, 9.: γνωσθεντες ὑπο
θεου, amici Deo, auch 1 Cor. 8, 3. vergl. Ps. 55, 14.

3) Ausdrücke, die eine Annäherung Gottes zu den Menschen oder Vereinigung mit ihm anzeigen. Die alte Welt dachte sich Gott körperlich und menschenähnlich, und viele glaubten daher wirklich und eigentlich, daß er an dem einen Orte mehr gegenwärtig sey, als an dem andern, und daß er da, wo er etwas wirken wolle, sich nähere, wo er nicht wirke, sich entferne oder abwesend sey. S. §. 23. II. Aus diesen Begriffen ist nun eine Menge figürlicher Ausdrücke in allen alten Sprachen entstanden, die sehr sinnlich sind und Gottes unwürdig klingen, die anfangs auch wirklich vom großen Haufen ganz eigentlich genommen wurden, die man aber hernach bey erweiterten und verbesserten Einsichten uneigentlich nahm, und denen man so Gott anständige Begriffe unterlegte. Die Ausdrücke: die Annäherung, das Kommen Gottes zu jemanden, Verbindung Gottes mit jemanden, zeigen einen hohen Grad seines Wohlwollens, seiner Liebe und deren thätiger Erweisung, seiner Unterstützung und Einwirkung an; so wie dagegen Entfernung, Verlassung, Entziehung der Liebe und der Wohlthaten. So heißt קִרְבָה Ps. 73, 28. Freundschaft Gottes, vergl. Zach. 2, 10. 11., und so sagt auch Christus, Joh. 14, 23., zu seinen Verehrern würden er und der Vater kommen und Wohnung bey ihnen machen, d. i. wir werden ewig mit ihnen verbunden seyn, ihnen unsern speciellen Beystand und Schutz nie entziehen, kurz, wie ein Freund bey dem andern ist und ihm nahe ist, ihn unterstützt und leitet, so auch wir, V. 21. ἐμφανιζειν. Damit tröstet Jesus seine über seinen Abschied trauernden Schüler. Vergl. Offenbarung 3, 20. und Matth. 28, 20. Die Ausdrücke: ἡμεις ἐσμεν ἐν θεῳ oder μενομεν, θεος ἐστιν ἐν ὑμιν oder μενει, beym Johannes, z. B. Cap. 17, 21. und 1 Joh. 3, 24., zeigen gleichfalls einen hohen Grad des speciellen Wohlwollens, der Freundschaft und die damit verbundene Uebereinstimmung der Gesinnung mit Gott und Beystand Gottes an, vergl. Joh. 15, 1., (wer ihm treu und ganz ergeben sey und bleibe, gegen den wolle er sich auch so beweisen, er alle mit ihm vereinigt seyn, wie die Reben mit dem Weinstock). Aus diesen und ähnlichen Stellen haben nun die Mystiker Gelegenheit genommen, von der geheimen Vereinigung mit Gott und Christo (unio mystica) zu reden, die sie auch Einwohnung Gottes im Herzen, Versenkung in Gott, Mittheilung, Genuß Gottes u. s. f. nennen. Einige haben grobe sinnliche Vorstellungen damit verbunden, vergl. §. 23. Seit dem elften und zwölften Jahrhundert wurde diese Sprache immer gewöhnlicher, auch in der occidentalischen Kirche. Einige nahmen diese Redensarten auf eine ganz sinnliche, Gottes unwürdige Art; andere verstanden diese Ausdrücke auf eine der Schrift zwar ganz gemäße Art, erklärten sie aber doch nicht immer deutlich genug. Luther, Melanchthon, u. a. Reformirte behielten die Ausdrücke der ältern Mystiker bey;

und man nahm sie in die Dogmatik auf, und einige machten einen besondern Artikel daraus, wobey man denn zugleich, (wie schon Melanchthon that,) Gelegenheit nahm, die groben Ideen der fanatischen Mystiker zu widerlegen. Daher kam es, daß diese Redensarten dann sonderlich im homiletischen und katechetischen Vortrage häufig gebraucht und ehedem mehrere Predigten und Bücher davon geschrieben wurden. In der heiligen Schrift zeigen diese Ausdrücke theils die Uebereinstimmung der Gesinnungen der Frommen mit Gottes Gesetzen an; theils das besondere Wohlwollen, die Freundschaft Gottes und die thätigen und speciellen Erweise derselben, so wie auch den Genuß und das Gefühl derselben. Man hätte daher nicht nöthig gehabt, einen besondern Artikel in der Dogmatik daraus zu machen. Indessen muß man im christlichen Religionsunterrichte vorbeugen, daß nicht etwas eigentlich Wunderthätiges dabey gedacht werde, welches der biblische Begriff nicht ist. Dies ist um so nöthiger, da mehrere schwärmerische Parteyen solche Ausdrücke häufig gebrauchen, und ihnen unrichtige Begriffe unterlegen, die auf eine unmittelbare, von der heiligen Schrift unabhängige Belehrung hinauslaufen, z. B. die Quäker, auch die Böhmisten. Daher kommt es denn, daß gut gesinnte, aber nicht genug unterrichtete gemeine Christen ihnen leicht Beyfall geben, weil sie ihre Lehre darum für biblisch halten, weil sie mit biblischen Worten ausgedrückt ist. Unio mystica hat man sie übrigens benannt, weil diese Beweise der Liebe Gottes und die Erfahrung derselben innerlich im Herzen sind, (durch die Geistesgemeinschaft vermittelt werden,) und andern, die keinen Sinn dafür haben und keine Empfänglichkeit, nicht in die Augen fallen, und auch nicht von ihnen geschätzt werden. Eine völlig befriedigende und alles erschöpfende Erklärung läßt sich auch von der Sache denen nicht geben, die selbst keine Erfahrung davon haben, wie es mit allen Erfahrungswahrheiten aller Art ist. Schon Paulus sagt übrigens sehr wahr, Col. 3, 3., euer, (der wahren Christen,) Leben in Gott, (d. i. euer göttliches, Gott gefälliges, seliges Leben als Christen,) ist eben so, wie Christi gegenwärtiges Leben im Himmel, im Vollgenuß der Seligkeit, dem großen Haufen der Menschen verborgen, (κεκρυπται,) sie halten es nicht für ein glückliches, wünschenswerthes Leben, weil sie dafür keinen Sinn haben.

II. Zufriedenheit und Ruhe der Seele und freudige Aussicht in die Zukunft. Nach der Lehre des neuen Testaments verdanken wir Christo: 1) Ruhe und Zufriedenheit der Seele. Diese entsteht aus der festen Ueberzeugung, daß wir durch Christum Begnadigung bey Gott oder Sündenvergebung haben, und aus dem frohen Bewußtseyn des Wohlwollens und der Zufriedenheit Gottes mit unserer Gesinnung und unserm Verhalten. Das neue Testament drückt

dies

dies häufig durch παῤῥησια aus, freudige Zuversicht zu Gott, im Gegensatz der ängstlichen und sklavischen Furcht vor seinen Strafen, als Hebr. 4, 16. προσερχωμεθα μετα παῤῥησιας τω θρονω της χαριτος, mit freudiger Zuversicht können wir von Gott lauter Gutes hoffen und ihn darum bitten; 1 Joh. 4, 17. παῤῥησιαν εχειν εν ημερᾳ κρισεως, dem Weltgerichtstag freudig entgegen sehen können, vergl. C. 3, 20. 21. (Friede Gottes oder mit Gott); Röm. 5, 1. 2. ειρηνην προς θεον εχομεν δικαιωθεντες — προσαγωγην εις χαριν (θεου) u. s. w.; V. 11. „Wir können uns des göttlichen Wohlwollens stets getrost erfreuen, (καυχωμεθα εν θεω,) wozu uns Christus durch seine Versöhnung verholfen hat." Durch diese Ueberzeugung und dieses Vertrauen bekommt die Seele des wahren Christen eine solche Festigkeit und Standhaftigkeit, getrosten Muth, daß er sich durch kein Leiden erschüttern läßt, und daß er auch bey allen Unfällen lebhaft überzeugt ist, daß auch sie zu seinem wahren Besten dienen, und Erziehungsmittel sind, die Gott als guter Vater zum Besten seiner Kinder anwendet, die er nicht bloß für diese kurze Zeit, sondern für die Ewigkeit erzieht. Röm. 5, 3. C. 8, 28. 32. Wir verdanken Christo aber auch 2) die froheste Aussicht in die Zukunft, oder gewisse Hoffnung unserer künftigen Glückseligkeit. Es ist recht Hauptabsicht des christlichen Unterrichts, diese Hoffnung bey uns zu erwecken, zu stärken und zu unterhalten; und sie wird stets als Beweggrund gebraucht zum Fleiß in der Heiligung, zur Verläugnung, und zur Standhaftigkeit in allen Leiden und Widerwärtigkeiten dieses Lebens. Röm. 5, 25. (ελπις δοξης θεου, d. i. der göttlichen Belohnungen), Cap. 8, 17. 18. 24. f. 1 Petr. 1, 3. 2 Cor. 4, 1. C. 4, 8. f. Alles dies wird beständig mit der Geschichte der Person Jesu in seiner Niedrigkeit und Hoheit in Verbindung gesetzt, und es werden Bestätigungsgründe daraus hergenommen, aus seinem Leiden und Tode, z. B. Hebr. 9, 15., aus seiner Auferstehung und darauf erfolgten Erhöhung, z. B. Joh. 7, 28. C. 17, 24. 1 Thess. 5, 8. — 10. Durch seinen Tod sind wir vom Tode befreyet; seine Auferstehung und sein erhöheter Zustand bürgen uns dafür, daß er das wirklich leiste, was er versprach, und uns dahin führen werde, wohin er uns voranging, in die Heimath, in das rechte Vaterland. — Doch sollen wir über der Hoffnung des künftigen Lebens des gegenwärtigen nie vergessen, sondern bedenken, daß wir nach Gottes Absicht zugleich für diese Welt leben sollen, und daß von der guten Anwendung des Lebens in der gegenwärtigen Welt unsere Glückseligkeit in der künftigen abhängt. Schon in dieser Welt sollen wir dadurch, daß wir an Christum glauben und aus dankbarer Liebe zu ihm nach seinen Geboten thun, glückliche Menschen werden. 1 Tim. 4, 8. ωφελια — επαγγελιαν (εχει) ζωης της νυν και της μελλουσης. Diese Freudigkeit und dieser Frohsinn, die den frommen Christen so kenntlich auszeichnen, und gerade bey Leiden und Widerwär-

wärtigkeit am merklichsten auszeichnen, pflegen auch selbst denen, nicht wahre Christen sind, den Wunsch abzunöthigen, daß sie e so fromm und so beneidenswerth glücklich seyn möchten, wie di Viele kommen daher in den Fall des Königs Agrippa, Apostelg. 28., der das Bekenntniß ablegte, es fehle nicht viel, daß er überreden lasse, ein Christ zu werden. Weil sie aber die einfa Mittel, dazu zu gelangen, nicht anwenden wollen, und die A opferung scheuen aus Hang zur Sünde, so kommt es nicht zu Ausführung.

§. 120.

Uebergang zum künftigen Leben und zur Glückseligkeit der Christen in dem künftigen Leben, die sie Christo zu verdanken haben.

Auch diese wird mit der ganzen Geschichte der Person Jesu Christi in die genaueste Verbindung gesetzt und daraus hergeleite im neuen Testamente. Er ist Erwerber dieser Glückseligkeit. E braucht diese Materie hier nur kurz und summarisch abgehandelt z werden, da die biblische Lehre vom seligen und unseligen Zustand der Menschen nach dem Tode unter §. 147. u. f. ausführlich erläu tert wird.

I. Der Tod wird in der Schrift durchgängig als Wirkun und Folge der Sünde beschrieben. Da nun Christus die Folgen un Strafen der Sünde aufgehoben hat, so rührt auch die Befreyun vom Tode von ihm her; und die Todtenauferstehung, (d. i die völlige Wiederherstellung des ganzen Menschen nach Seele und Leib,) ist eine Wohlthat, die das Menschengeschlecht nach dem neuen Testamente Christo zu verdanken hat. S. Joh. 11, 25. 1 Cor. 15, 22. Die Todtenauferstehung wurde zu den Zeiten Christi und der Apostel unter den Juden allgemein geglaubt, nur die Sadducäer läugneten sie. Sie wurde aber nun durch das Christenthum aufs neue bestätigt und sanctionirt, und mit der Lehre Jesu und mit der Geschichte seiner Person in die genaueste Verbindung gebracht, so wie alles übrige, was zur Errettung und zur Beglückung der Menschen gehört.

1) Christus und die Apostel haben das unläugbar große Verdienst, daß sie durch ihren Unterricht die Lehren von der Fortdauer unsers Lebens nach dem Tode und von der künftigen Wiederherstellung des ganzen Menschen weit einleuchtender und gewisser gemacht haben, als sie vorher war. Sie haben sie so vorgetragen, daß sie auf der einen Seite zum Trost und zur Beruhigung ge-

reicht, auf der andern Seite aber uns sehr wirksame Beweggründe zur Rechtschaffenheit und Heiligung in diesem Leben darbietet. S. Hebr. 2, 15. 1 Thess. 4, 13. 18. 1 Cor. 15, 30. 57. 58. Apostelg. 24, 14. — 16. Paulus sagt daher 1 Tim. 1, 10. sehr richtig, Christus sey φωτισας ζωην και αφθαρσιαν, δια του ευαγγελιου, d. i. er habe durch seinen Unterricht die Lehre von der seligen Unsterblichkeit recht ins Licht gesetzt und deutlich und zuverlässig offenbart.

2) Aber auch mit der Geschichte der Person Christi wird diese Lehre im neuen Testamente in genaue Verbindung gesetzt. Nach Demselben verdanken wir die Hoffnung unserer künftigen Wiederherstellung durch die Auferstehung:

(1.) Dem Tode Christi. Denn von dem Tode Jesu wird im neuen Testamente die Befreyung der Menschen von aller Art des Unglücks und der Sündenstrafen hergeleitet, und also auch vom Tode. S. §. 111. Die deutlichste Stelle dieser Art ist Hebr. 2, 14. „Christus wurde Mensch, um durch seinen Tod dem die Macht nehmen zu können, (ινα καταργηση,) welcher der Urheber des Todes ist, dem Teufel", (von welchem der Tod und alles Unglück hergeleitet wird, da er als Urheber der Sünde betrachtet wird, die den Tod nach sich gezogen hat, s. 1 Cor. 15, 56.). Hieher gehört ferner Röm. 5, 14. — 19., wo eine Vergleichung Christi mit Adam statt findet. Adam brachte durch seinen Ungehorsam den Tod in die Welt; Christus brachte uns durch seinen Gehorsam, (υπακοη, thätige Befolgung des göttlichen Willens, besonders des Rathschlusses, für uns zu leiden und zu sterben,) das Leben. Dies faßt er Cor. 15, 21. kurz so zusammen: „So wie Adam an dem Tode aller Menschen Schuld war: so haben es alle Christo zu verdanken, daß sie vom Tode erweckt werden". Dies ist einerley mit dem Ausdruck V. 55.: θανατος κατεποθη εις νικος, der Tod ist aufgehoben, (von ihm,) hört auf immer auf, und 2 Tim. 1, 10.: καταργησας τον θανατον, er hat dem Tode seine Macht genommen, ihn aufgehoben, d. i. er befreyet die Menschen davon, erweckt sie zu einem ewigen Leben. Und in der Offenbarung Johannis wird der Sieg Christi darein hauptsächlich mit gesetzt, daß durch ihn der Tod aufgehört habe, zu seyn, Cap. 21, 4., (θανατος ουκ εστιν ετι,) oder daß er in den Feuerpfuhl geworfen sey, Cap. 20, 14., d. h. daß er aufgehoben sey und niemanden mehr schaden könne.

Anm. Die Bibel führt es ausdrücklich als Wohlthat Christi an, daß alle Menschen durch ihn auferweckt werden sollten, z. B. 1 Cor. 15, 21. 22., vergl. Joh. 5, 21. f. Also auch selbst die Gottlosen. Zwar haben es einige Theologen bey diesen nicht als Wohlthat Christi ansehen wollen, sondern vielmehr als Strafe. Allein auf den Lebensgenuß wird durchgängig in der Bibel ein sehr hoher Werth gelegt;

schon

schon in dieser Welt selbst dann, wenn er mit vielen Leiden und
salen verbunden ist. Das Leben ist doch immer an sich schätzbare
Nichtseyn oder Vernichtung, wenn es gleich scheint, daß
einzelne Menschen besser gewesen wäre, sie wären nie geboren
wie Christus selbst sprichwörtlich sagt, Matth. 26, 24. Ob nun
die Gottlosen aus eigner Verschuldung in jener Welt gestraft werd
hört darum doch die Erhaltung ihres Lebens nicht auf, Wohlth
seyn, und wird noch weniger durch die zu leidenden Strafen se
Strafe verwandelt. Eben so erklären sich ungefähr auch die Kirche
darüber, z. B. Athanasius, Augustin, Theodoret, Hila
u. a.

(2.) Der Auferstehung Christi. [M. p. 175. §. 3.]
neue Testament lehrt davon so: a) daß wir aus der Auferst
die Möglichkeit und Wirklichkeit unserer Auferstehung sch
können und sollen. Konnte Gott Christum auferwecken un
er ihn auferweckt, so kann er auch uns auferwecken und
uns auferwecken. Es ist daher die Auferstehung Christi eine
liche Bestätigung der Lehre von unserer Auferweckung.
schließt Paulus 1 Cor. 15, 12. — 20., und Apostelg. 4, 2.
es: die Apostel hätten an Jesu die Auferstehung
Todten gelehrt, d. i. an seinem Beyspiel und Vorg
b) Gott habe Christum auferweckt, um ihn hierauf im
mel zu belohnen: wir sollen an eben dieser Belohnung
Glückseligkeit Antheil haben und bey Christo seyn. Also
nen auch wir von unserer Auferstehung gewiß seyn. 1 Th
14. 2 Cor. 4, 14. 1 Petr. 1, 21. Daher heißt Christus *α*
κεκοιμημενων, 1 Cor. 15, 20. 23., und *πρωτοτοκος εκ τω*
νεκρων, der erste Erstandene, Col. 1, 18., weil er seyn mü
πασι πρωτευων. [Vergl. Progr. de nexu resurrec
Jesu Christi e mortuis et mortuorum, in den Scr. var.
N. IX.]

(3.) Dem vollkommenern Zustande Christ
Himmel. Die beständige Lehre in Christi Reden und der A
Schriften ist: Es sey der Wille Gottes, daß Christus das vo
auf Erden angefangene große Geschäft der Wiederherstellun
Menschengeschlechts im Himmel fortsetzen und vollenden
Er habe daher auch Christum bevollmächtigt, die Todten z
wecken und das Todtengericht zu halten; und hiemit bes
Christus sein großes Werk der Weltbeglückung. Er selbst
dies von sich, Joh. 5, 21. 25. — 29., und beschreibt e
Auftrag des Vaters; und Joh. 11, 25.: *εγω ειμι η αναστ*
και η ζωη, d. i. der Urheber der Auferstehung und Wie
lebung der Menschen; der, dem sie es zu verdanken h
vergl. V. 26. Und Paulus sagt Röm. 14, 9.: er hab
durch seinen Tod und seine Auferstehung als Herrscher der

n und Lebendigen gezeigt, (κυριευειν); und 1 Cor. 15, 25. 26.: n letzte Feind des Menschengeschlechts, der Tod, werde durch n besiegt und seiner Macht beraubt. Vergl. §. 98. 99.

II. Befreyung von den Strafen nach dem Tode oder in r künftigen Welt, und Beseligung in derselben durch Christum. e die Folgen und Strafen der Sünden auch in der künftigen lt fortdauern, und die positiven Strafen erst dort eigent- h vollzogen werden sollen, (nach der biblischen Lehre): so hat s Christus nicht nur von diesen künftigen Strafen, (der ewi- n Verdammniß,) unter gewissen, von uns zu erfüllenden dingungen befreyet, (s. Röm. 5, 9. 1 Thess. 1, 10. ῥυομενος ας απο της ὀργης της ἐρχομενης); sondern wir haben ihm h unser ganzes Glück und unsere Seligkeit in der künftigen lt (ζωη αἰωνιος) zu verdanken. Dort soll die Glückseligkeit ses Lebens fortgehen und vollkommener werden, alle Wider- rtigkeiten dieses Lebens sollen aufhören; und (nach der Lehre neuen Testaments) haben wir dort auch positive Wohl- ten und Belohnungen von Gott zu erwarten. Paulus sagt Thess. 5, 9. ἐθετο ἡμας ὁ θεος οὐκ εἰς ὀργην, ἀλλ' εἰς ριποιησιν σωτηριας (Erlangung der Glückseligkeit) διὰ ιστου. Aber wie erlangen wir dieses Glück durch Christum?

1) Durch die Lehre Christi selbst. Hiedurch bekommen wir Belehrung von der Beschaffenheit der künftigen Glückseligkeit, weit wir nämlich dieser Belehrung fähig sind. S. 1 Tim. 10. 1 Cor. 15. (2.) Anleitung, wie wir zum Besitz der- n gelangen sollen. Die Lehre Christi nimmt daraus im- Beweggründe zur Frömmigkeit und Gottseligkeit her, und t uns die Mittel, wie wir zum Genuß dieser Seligkeit angen können, und bereitet uns dazu vor. Joh. 3, 16. 6, 51. 1 Joh. 2, 25. (die Absicht der christlichen Lehre αγγελια) sey ζωη αἰωνιος). Durch die christliche Lehre und en treue Befolgung sollen wir (unter göttlichem Beystande) eisto ähnlich gemacht werden, an Heiligkeit und Rechtschaffen- t, damit wir einst von Gott belohnt werden können, wie 1 Joh. 4, 17. 2 Thess. 2, 13. 15. C. 4, 14. Darum wird christliche Lehre auch selbst ζωη und ζωη αἰωνιος genannt, il sie ὁδον ζωης zeigt. Joh. 17, 3. — Aber:

2) Der Genuß dieser Seligkeit wird hauptsächlich als lge und Wirkung seines Todes und seiner darauf erfolg- Erhöhung beschrieben. (1.) Vom Tode Jesu wird un- e ganze Befreyung vom Unglück und die Versetzung in einen cklichen Zustand hergeleitet, (s. Num. I.,) und also auch dies

Glück des künftigen Lebens. Hebr. 9, 15. (wir erlangen d den Tod Chriſti ἐπαγγελιαν αἰωνιου κληρονομιας); 1 Theſſ. 5, (er ſtarb für uns, ἱνα — συν αὐτῳ ζησωμεν). (2.) Seit Chriſtus in den Himmel wieder erhöhet iſt, ſorgt er für Wohl der Menſchen, (er iſt αἰτιος σωτηριας αἰωνιου, τοις ακουουσιν αὐτῳ πασι, Hebr. 5, 9., vergl. C. 7, 25.); und ſo ihm der Vater die Vollmacht gegeben hat, die Todten zu wecken und das Weltgericht zu halten: ſo hat er auch den trag von ihm, die Belohnungen auszutheilen und ſeine Ve rer in die Wohnungen der Seligen einzuführen. S. Matth. 32. f. Joh. 10, 28. 29. (ζωην αἰωνιον διδωμι αὐτοις), Cap. 17 2 Tim. 4, 18. u. ſ. f.

Elfter Artikel.

Von der Heilsordnung, oder von den Bedingungen, unter denen wir die den Christen verheißene Glückseligkeit, in diesem und dem künftigen Leben, von Gott erlangen sollen. (De ordine salutis s. de conditionibus consequendae salutis.)

Dieser und der folgende Artikel handeln von der Art und Weise, wie die Christen zu der ihnen verheißenen Glückseligkeit gelangen sollen: und zwar der elfte von den in der christlichen Lehre dem Menschen vorgeschriebenen Bedingungen, die er erfüllen muß, wenn er dieses Glück wirklich genießen will, (dies faßt man unter Buße und Glauben zusammen); der zwölfte aber von den Hülfsmitteln, womit Gott die Christen unterstützt, daß sie diese vorgeschriebenen Bedingungen erfüllen können, oder de operationibus gratiae s. de oeconomia gratiae, von den Gnadenwirkungen oder der Gnadenordnung.

§. 121.

Ueber die christliche Lehre vom Glauben, als der einzigen Bedingung der Seligkeit, nebst Bemerkungen über die Lehre von der Seligkeit der Heiden und der Kinder.

I. Kurzer Inbegriff der christlichen Lehre vom Glauben, Ursprung und Grund derselben. 1) In Jesu und der Apostel Unterricht wird durchgängig bey den Erwachsenen, welche von der christlichen Lehre Erkenntniß haben, der Glaube an Jesum Christum zur Hauptvorschrift und Hauptbedingung gemacht, wenn sie das von Christo erworbene Heil genießen wollen. Das ganze Glück der Christen (δικαιοσυνη und σωτηρια) wird davon allein hergeleitet, und wer ungläubig wird (απιστησας) oder ist, verliert

daſſelbe, oder wird unglücklich, (ἀπωλεια, κατακρισις, Matt. 16, 16. Röm. 1, 17. und C. 3, 21. 22. (durch das Evangelium wird uns der Entſchluß Gottes bekannt gemacht, alle an Chriſtum Glaubende zu begnadigen um ihres Glaubens an Chriſtum willen, ἐκ l. διὰ της πιστεως), Hebr. 10, 38. 39. u. f. 2) Die Lehre vom Glauben hängt daher unzertrennlich genau zuſammen mit der chriſtlichen Lehre von der Verſöhnung und Rechtfertigung, und letztere wird allein durch den Glauben erlangt. Alſo vergleiche man §. 108., wo von dem Plane dieſer Lehre gehandelt iſt. Auch ſchon die reine natürliche Religion führt uns auf folgende Sätze: „daß ſich der Menſch für moraliſch unvollkommen halten müſſe, und zwar ſo, daß auf ſeiner Seite Verſchuldung ſey, oder, welches einerley iſt, daß er ſich für einen Sünder, Uebertreter der göttlichen Gebote erkennen müſſe; daß er die Sünde fliehen und verabſcheuen; ſein Vertrauen auf die Erbarmung Gottes ſetzen und von ihm Vergebung und Begnadigung hoffen; und daß er den ernſtlichen Vorſatz faſſen und ausführen müſſe, Gottes Vorſchriften zu erfüllen und ihm wohlgefällig zu leben.“ Man könnte dies den Vernunftglauben nennen. Dieſem philoſophiſchen Glauben aber fehlt es an der zu unſerer Beruhigung nöthigen Gewißheit und Evidenz, und er iſt nicht hinlänglich, dem Gewiſſenhaften Genüge zu leiſten, wie §. 108. gezeigt worden iſt. Die Erfahrung lehrt daher auch, daß das Bedürfniß der meiſten, und ich mag hinzuſetzen, auch der beſſern Menſchen, das ſie tief in ihrem Innerſten fühlen, dadurch nicht befriedigt werde. Die meiſten befinden ſich hier, wenn ſie nichts poſitives und hiſtoriſches haben, woran ſie ſich, als an eine von Gott ausdrücklich gegebene Erklärung, halten können, in der quälendſten Ungewißheit. Der größte Theil des menſchlichen Geſchlechts unter allen Völkern iſt daher auch darin einig, daß noch etwas hinzukommen müſſe, um Gott dem Sünder wieder geneigt zu machen und ihm ſeine vorher begangenen Sünden zu vergeben, und daß bloße, ohnehin ſehr mangelhafte Beſſerung und Tugendübung dazu nicht hinreiche und keine beruhigende Gewißheit gebe. S. §. 108. Die Verſöhnungsmittel, worauf der große Haufe ſein Vertrauen ſetzt, (und die auch unter Juden und Heiden zur Zeit Chriſti allgemein waren,) verwirft das Chriſtenthum als falſche und der Moralität nachtheilige Beruhigungsmittel, und empfiehlt dafür Glauben an Chriſtum und ſeine Verſöhnung, und leitet daraus die ganze Glückſeligkeit der Chriſten, mit Ausſchließung alles eignen Verdienſtes, her. Auf dieſe Art wird die Lehre von der Heilsordnung mit den übrigen poſitiven Lehren des Chriſtenthums und beſonders mit der Geſchichte der Perſon Chriſti in genaue Verbindung geſetzt, und bekommt für den größten Theil der Menſchen mehr Intereſſe, mehr Evidenz und Gewißheit, als durch alle Philoſophie, und mehr, als aller bloß philoſophiſche Glaube den Menſchen geben

kann.

kann. Denn bey diesem bleibt am Ende immer Ungewißheit und Zweifel und Furcht der Möglichkeit des Gegentheils übrig; und diese Ungewißheit und Furcht kann in den Stunden des Leidens und der Trübsale sehr beunruhigend werden und leicht zur trostlosen Verzweiflung führen. Denn man hat dabey keine ausdrückliche Erklärung über den Willen Gottes von unserer Begnadigung. Zugleich aber werden bey der Erklärung, welche die Bibel darüber giebt, alle die falschen, der Moralität nachtheiligen Bewegungsgründe gänzlich abgeschnitten. Die Hauptsumme und der Zusammenhang der biblischen Lehre läßt sich in folgenden Sätzen deutlich einsehen: „Der Christ soll nach der möglichsten moralischen Vollkommenheit (Gottähnlichkeit) streben. Dies Bestreben muß aus williger Gehorsam gegen Gott herfließen, und dieser hat seinen Grund in der dankbaren Liebe und im Vertrauen zu Gott, (statt der sklavischen Furcht vor Strafen, 1 Joh. 4, 18. 19.). Allein diese Liebe, dies dankbare Vertrauen kann nicht anders statt finden, als wenn der Mensch überzeugt ist, daß Gott ihn begnadige, oder ihm seine Sünden vergebe. Gott vergiebt die Sünde aber nicht um guter Werke, Selbstpeinigungen, Opfer willen, sondern um Christi willen, (§. 108.). Der Mensch muß also glauben, daß Christus uns durch seinen Tod Begnadigung und Glück verschafft habe. Soll ihm aber die von Gott verheißene Begnadigung wirklich zu Gute kommen, so ist von nun an die möglichst genaue Beobachtung der göttlichen Gebote, aus Liebe gegen Gott und Christum, eine ganz unerläßliche Pflicht dabey. Folglich muß der Mensch die göttlichen Vorschriften genau kennen lernen, und sein Verhalten danach einrichten, und hiezu giebt ihm die christliche Lehre die vollkommenste Anleitung. Daher gehört dies letzte Stück, das Thun, eben so wohl zum Glauben, als das erste, das Erkennen. Der Genuß und Besitz der uns von Gott verheißenen und geschenkten Sündenvergebung und heilsamen Gnade und das ganze Christenglück heißt applicatio gratiae; und die Bedingung, unter der wir diese Wohlthaten genießen, (conditio gratiae,) ist der Glaube. [S. M. p. 197. f. §. 1. 2.] Die dies Glück genießen, werden mit verschiedenen Namen in der heiligen Schrift benannt. [M. p. 197. n. 5.] [Vergl. Töllner, Wahre Gründe, warum Gott den Glauben an Christum will; in seinen, vermischten Aufsätzen, Th. II. St. 2.]

II. Bemerkungen über die Seligkeit der Heiden (Nichtchristen) und der Kinder. 1) Wenn von der christlichen Heilsordnung gehandelt wird, so ist eigentlich nur von Christen die Rede, d. h. von Menschen, die Gelegenheit und Fähigkeit hatten, das Christenthum zu kennen und sich davon zu überzeugen; nicht aber davon, welche Mittel Gott den Nichtchristen, (d. i. denen, welche das Chri-

sten-

stenthum nicht kennen, oder durch unvorsetzlichen und schuldlosen Irrthum nicht zur Ueberzeugung davon gelangen,) darreiche zur Erlangung der Seligkeit. Gott ist nicht an einerley Mittel gebunden, die er zu allen Zeiten und bey allen Menschen gleichmäßig anwenden müßte. Die Schrift sagt zwar, daß Gott auch die Heiden ihrer Sünden wegen strafen werde; aber nicht deswegen, weil sie nicht an Christum geglaubt hätten, sofern dies ihre Schuld nicht war, sondern, weil sie nicht ihrer Erkenntniß gemäß und nach den Vorschriften des ihnen bekannten Naturgesetzes gehandelt hätten. Röm. 1, 21. f. Ephes. 2, 1. 2. Die heilige Schrift erklärt also die Heiden an sich und als Heiden nirgends für verdammt. Dergleichen Stellen, wie Marc. 16, 16., gehen gar nicht auf Heiden, die in unverschuldeter Ungewißheit leben. Das Wort: ἀπιστειν, bedeutet nicht: nicht glauben, sondern: ungläubig seyn, und setzt Verschuldung voraus. Man kann dies aus diesen Stellen so wenig schließen, wie aus 2 Thessal. 3, 10., daß man ein Kind oder einen Gelähmten müsse zu Tode hungern lassen, (wie Heilmann gut bemerkt). Unverschuldete Unwissenheit oder unvorsetzlicher und unverschuldeter Irrthum verdammt niemanden, wohl aber verschuldete Verwerfung und Verachtung der Wahrheit, oder ein mit der erkannten Wahrheit nicht übereinstimmendes Verhalten. Was bey Marcus ἀπιστειν heißt, ist beym Johannes μη πιστευειν, (ungläubig seyn,) Cap. 3, 18. C. 12, 47. 48., und hiemit ist ἀπειθειν gleichbedeutend, s. Joh. 3, 36. Daher werden ἀπιστια und ἀπειθεια als Synonyme oft verwechselt, Röm. 3, 3. C. 11, 20. 23. 30. Es sind aber ἀπειθουντες oder ἀπιστουντες a) Ungläubige, welche die Worte und Reden eines andern nicht für wahr halten, ihnen nicht Glauben beymessen; b) Ungehorsame, Widerspenstige, (contumaces,) wie auch die Classiker, z. B. Xenophon, das ἀπιστειν gebrauchen. Die Ausdrücke nun: ἀπειθειν Χριστῳ, ἀπιστειν, μη πιστευειν, ἀθετειν Χριστον, werden im neuen Testamente von denen gebraucht, die Christo ungehorsam sind, seine Vorschriften nicht befolgen, aber so, daß Verschuldung dabey ist. Dies geschieht aber auf doppelte Art: a) wenn jemand das Christenthum verachtet und verwirft, nachdem er es gekannt hatte, oder doch Gelegenheit hatte, es zu kennen und zu prüfen, Röm. 3, 3. 2 Cor. 4, 11.; b) wenn er der erkannten und von ihm angenommenen christlichen Lehre nicht gemäß lebt und die Vorschriften derselben vernachlässigt, s. Tit. 1, 16. In beiden Fällen ist Verschuldung; es erfolgt also Strafe, (κατακρισις). Es begreift daher das Wort: Unglaube, oft beide Arten von Verschuldung zusammen unter sich. So Marc. 16, 16. Joh. 3, 18. — 21. C. 12, 47. 48. Diejenigen Heiden nun, bey denen keins von beiden stattfindet, gehören nicht unter die Ungläubigen, ob sie gleich nicht an Christum glauben: sie werden also darum auch nicht verdammt.

nmt; denn sie sind zwar Christo nicht gehorsam, aber sie sind nicht ungehorsam. So ist einer, der nicht Unterthan eines igs ist, zwar seinen Gesetzen nicht gehorsam, weil er sie entwe- nicht kennt, oder keine Verpflichtung hat, sie zu halten; aber er ist darum nicht ungehorsam. Der Ungehorsam setzt immer eine bindlichkeit zum Gehorsam voraus. 2) Gott hat nicht für gut nden, bis jetzt alle Nationen zur Kenntniß des Christenthums men zu lassen. So wenig wir im Stande sind, hierin den Plan tes ganz zu ergründen; so läßt sich doch hieraus nicht schließen: Daß die geoffenbarte christliche Religion entbehrlich und unnöthig Denn es hat Gott auch gefallen, Nationen Jahrtausende lang Bildheit und Barbarey zu lassen. Kann man daraus schließen, Geisteskultur und Sittenverbesserung etwas allgemein entbehr- s und unnöthiges sey? daß also auch Missionen etwas unnöthi- wären? b) Daß Gott die Heiden darum nicht selig machen e, weil sie den Unterricht aus der nähern Offenbarung durch das stenthum nicht gehabt haben. Die menschliche Glückseligkeit hat so viel Grade und Abstufungen, wie menschliche Kultur und enverfeinerung. Nicht alle sind eines und desselben Grades ig. Sie können also auch nicht alle auf einerley Art von behandelt werden. Einzelnen Nationen oder Menschen ist dies jenes zu ihrer Glückseligkeit unentbehrlich, was andern ent- lich seyn kann, weil sie dieses Grades von Glückseligkeit noch fähig sind. Es steht zwar nicht ganz mit klaren Worten im n Testamente, Gott macht auch die Heiden ewig selig, wenn es so stünde, so würde es nicht an solchen, welche dies rauchten, fehlen); aber das steht doch darin, daß Gott nicht r von jedem fordere, als er nach seinen Fähigkeiten und Kennt- n leisten könne, Luc. 12, 48. f., und daß, wer nach seinen igkeiten und Kenntnissen Gott treu verehre, und das thue, was r Pflicht erkenne, Ihm angenehm sey, Apostelg. 10, 35. [Vergl. p. 129. n. 9.] Er wird auf die Kenntnisse, Gesinnungen und dlungen eines jeden Menschen Rücksicht nehmen, nach dem gniß der heiligen Schrift. Da nun Gott so vielen Nationen bis- bloß das Licht der Natur verliehen hat, so läßt sich von seiner erwarten, daß er diese Menschen, (die ohne ihre Schuld höhere ntniß entbehrten,) darum nicht unglücklich machen wird; und da n künftiges Leben giebt, so wird er sie dort zu dem Grade von kseligkeit und Klarheit der Erkenntniß führen, wozu sie hier ihre Schuld noch nicht gelangt waren, weil sie noch nicht fähig waren. In der Offenbarung 22, 2. ist wenigstens eine Andeu- solcher Veranstaltungen in jener Welt: die Lebensbäume am sstrome, deren Blätter dienen εἰς θεραπειαν των ἐθνων. — große Haufe der Juden sprach zwar ehedem schon den Heiden Seligkeit ab, nach dem Satz: extra eccleſiam non dari ſa- lutem;

lutem; aber dem alten Teſtamente und dem Geiſte des Chr
thums iſt dies ganz entgegen, ſelbſt Muhamed ſpricht den H
die Seligkeit nicht ab. Die ältern griechiſchen Kirchenväter lä
ten eben ſo wenig die Seligkeit der Heiden, ob ſie gleich auf ih
eigne Art darüber philoſophirten, z. B. Juſtin der Märtyr
Clemens von Alexandrien, daß der λογος durch die Vernunft be
den Heiden gewirkt habe, und daß die heidniſchen Philoſophen durch
Philoſophie berufen, und gerechtfertigt und beſeligt wären. D
man aber hernach in der lateiniſchen Kirche, ſonderlich ſeit dem drit
ten Jahrhundert, die falſchen jüdiſchen Begriffe von der Kirch
einführte, (§. 134.,) und den Satz annahm: extra eccleſiam non
dari ſalutem, (vornehmlich ſeit Auguſtin's Zeiten); ſo ſprach
man den Heiden die Seligkeit ab: doch hat es nie an ſolchen gefehlt,
die billiger darüber urtheilten. So waren Zwingli, Curio u. a.
ſchon der Meinung, daß Gott auch die Heiden um Chriſti willen be
gnadige, wenn es ihnen gleich in dieſem Leben an der Kenntniß de
Verdienſtes Chriſti um ſie gefehlt habe. [Vergl. das Hiſtoriſche in
Beykert's Diſſ. de ſalute gentilium, Straßburg 1777, und eine
kurze Anführung anderer Meinungen bey Morus, p. 128. 129,
der beſonders die muſterhafte Beſcheidenheit der Apoſtel, wenn ſie
auf dieſe Materie kommen, mit Recht zur Nachahmung empfiehlt.]
In den neueſten Zeiten iſt die Sache von neuem unterſucht worden,
bey Gelegenheit der heftigen Angriffe des Predigers Hofſtede in
Holland auf Marmontel's Bélisaire. Dies gab Veranlaſſung
zu Eberhard's Apologie des Sokrates. [Vergl. auch Töllner's
Beweis, daß Gott die Menſchen auch durch ſeine Offenbarung in der
Natur zur Seligkeit führe, Züllichau 1766, 8.] Mehrere Neuere
aber haben dieſen Gegenſtand ſo behandelt, daß ihre Bemerkungen
zum Indifferentismus gegen das Chriſtenthum führen, welcher Miß
brauch bey der hier gegebenen ſchriftmäßigen Darſtellung nicht zu
fürchten iſt. 3) Nach eben dieſen Grundſätzen muß über die Se
ligkeit der Kinder geurtheilt werden. An der Seligkeit der
Menſchen, die in der Kindheit ſterben, ehe ſie noch den vollſtändigen
Gebrauch ihres Verſtandes haben, hat man nie eigentlich gezweifelt.
Denn da ein künftiges Leben iſt, ſo läßt ſich mit Gewißheit behaup
ten, Gott werde in demſelben die Veranſtaltung machen, daß ſie
wohl die Kinder im eigentlichen Sinne, als auch die Menſchen, die
hier am Verſtande und an der Erkenntniß Kinder waren, das wer
den nachholen können, was ſie hier ohne ihre Schuld entbehren
mußten, und daß ſie Gott, (nach ſeiner Güte, Weisheit und Gerech
tigkeit,) zu demjenigen Grade der Glückſeligkeit werde gelangen laſ
ſen, deſſen ſie fähig ſind. Die Theologen gehen hier gewöhnlich
einen doppelten Weg: a) Einige begnügen ſich, zu ſagen: Gott werde
ſie um des Verdienſtes Chriſti willen, das ſich auf alle erſtreckt, b
gnadigen und ſelig machen, wenn ſie gleich hier nicht an Jeſu
Chriſtu

iſtum geglaubt hätten; und daß ſie mit dem natürlichen Verder-
geboren wären, werde ihnen auch nicht ſchaden, da dies von
r Seite unverſchuldet ſey; und ſie führen einen analogen Beweis
Röm. 5, 15. — 17. Dies iſt der einfachſte und ſicherſte Weg.
ere b) die aus Mißverſtand der Stelle Marc. 16, 16. meinen,
der Glaube an Chriſtum bey allen Menſchen die einzige
ingung der Seligkeit ſey, haben (mit einigen Scholaſtikern) die
e vom Kinderglauben, (Glauben der unmündigen Kinder,)
nden, den ſie verſchieden erklärt und beſchrieben haben, (z. B.
m praeſumtam, implicitam, per baptiſmum ſine verbo
dere fügen hinzu: ſine cognitione) infuſam; talis affectio
infante, qualis Deo placet; Scholaſtici: dispoſitio ad
ſtitiam), aber ſo, daß man ſich keinen deutlichen Begriff da-
machen kann. Es ſteht davon nichts im neuen Teſtamente.
Glaube ſetzt doch allemal Kenntniß voraus, und die Fähigkeit,
Verſtand zu gebrauchen. Da nun Kinder dieſe noch nicht haben,
kann man ihnen auch keinen Glauben zuſchreiben; ſo wenig, wie
lauben, wenn man nicht anders das Wort ſehr uneigentlich
men will. Mangel des Glaubens aber macht an ſich nie
dammlich, ſondern nur Unglaube oder verſchuldeter Mangel
Glaubens. Man hat ſich daher auch, (wie aus dem Obigen
ellt,) genöthigt geſehen, bey Kindern den Begriff des Glaubens
verlaſſen, den man beſtändig damit verbindet, wenn von Er-
chſenen die Rede iſt, und hier etwas Glauben zu nennen,
man ſonſt nie ſo nennt. Matth. 18, 6. ſteht auch nichts davon,
es iſt da von Schülern Jeſu die Rede. (Vergl. über die
ſe §. 142. und M. p. 249.) Indeſſen erhellt aus dem Ausdruck
iſti: ſolcher iſt das Reich Gottes, Matth. 19, 14., daß er
auch den Kindern zuerkennt. Und dies iſt genug.

§. 122.

Läuterung der verſchiedenen Bedeutungen des Wortes: Glaube, in der Schrift, und einiger der vornehmſten vom Glauben handelnden Stellen; desgleichen über die Theile oder einzelnen Stücke des Glaubens und über die erheblichſten Eintheilungen deſſelben in der Theologie.

I. Verſchiedene Bedeutungen des Wortes: πιστις, und Erläu-
ung einiger der wichtigſten Bibelſtellen vom Glauben. [M. §. 3.
gg. und §. 7. p. 203. f.] [Man kann darüber vergleichen Koppe's
ues Teſtament, Excurſ. 6. zum Br. an die Gal.] Die Ausdrücke:

Glau-

Glaube, Glaubende, u. ſ. w., ſind bey den Iſraeliten ſe häufig vorkommende Religionswörter, die aus der Sprache des meinen Lebens in die iſraelitiſche Religionsſprache übergegangen ſi womit verſchiedene mit einander verwandte Begriffe ausgedr wurden. Aus dieſer haben ſie Chriſtus und die Apoſtel genomm Die hebräiſchen Wörter: אֱמוּנָה, הָאֱמִין, אֱמֶת, wurden von griechiſchen Juden, z. B. bey den LXX, mit πιστις und πιστευ überſetzt; und die hebräiſchen Wörter wurden auch von Chr und den Apoſteln ſo gebraucht und griechiſch ſo überſetzt. אֱמֶת eigentlich feſt, dann: gewiß, ſicher, zuverläſſig; daher es, πιστις, außer den religiöſen Bedeutungen, auch Treue und Gl ben, Rechtſchaffenheit, Ehrlichkeit, Beweis, (A ſtelg. 17, 31.,) Ueberzeugung, (Röm. 14, 23.,) anzeigt. Iſt Sachen die Rede, ſo heißt הָאֱמִין und πιστευειν ſie für gewiß t ten, z. B. Thatſachen, Lehren, Geſetze; von Perſonen, ih trauen, ſich verlaſſen auf ihre Reden, Ausſage, Werke. So Sachen und Perſonen in der Sprache des gemeinen Lebens den Juden, und mit ב conſtruirt, oder לְ. Daher bey den LX und im neuen Teſtamente πιστευειν mit εις oder εν, oft auch griechiſch mit dem Dativ; εις oder ἐν Χριστῳ, τῳ Χριστῳ, ἐυ γελιῳ, u. ſ. f. Zuerſt ſteht es in religiöſer Bedeutung vom Abrah 1 Moſ. 15, 6., ἐπιστευσε θεῳ, d. i. hielt ſeine Zuſage für gew trauete derſelben, und handelte dem gemäß. Hernach oft im al Teſtamente, als 2 Moſ. 14, 31. Pſ. 78, 22. 32. u. a. Glaub heißt daher: a) wenn von Geboten, Lehren, Verheißungen, Th ſachen die Rede iſt, ſie als gewiß und zuverläſſig annehmen und erkennen; b) von Gott gebraucht, bezieht es ſich überhaupt auf ganze Gottesverehrung, durch Liebe, Vertrauen und Befo gung ſeiner Gebote, weil alles, was von ihm kommt, gewiß u untrüglich iſt; c) bey Propheten und Bevollmächtigten Gott das, was ſie vortragen, als göttlich und gewiß annehmen und be gen. So auch im Koran. Dieſe Hauptbegriffe werden n verſchieden modificirt, nach Verſchiedenheit der einzelnen Gegenſtän die man als gewiß annimmt. Daraus können nun die eigentlich religiöſen Bedeutungen im neuen Teſtamente leicht erkl werden.

1) Πιστις wird bisweilen von der Religion ſelbſt gebrau (fides, quae creditur, ſ. fides objectiva,) und den einzel Lehren derſelben, wie Iman im Koran, und אמנה im Talm (Chriſtenthum,) wie Jud. 3. und 20. (ἁγιωτατη πιστις), Gal. 3, 2 und ὑπακοη πιστεως, fides apoſtolica, nicaena, (die Leh welche den Glauben gebietet, νομος πιστεως).

2) Häufiger noch ſubjective, vom Beyfall, den m einem Lehrer giebt, und Befolgung ſeiner Lehre, weil man von

ahrheit ſeiner Lehre und der Göttlichkeit ſeiner Sendung über-
igt iſt. Dieſen Beyfall nennt man in den Schulen: „fides, qua
editur“, wie πιστευειν Μωϋσῇ, Joh. 5, 46., Ἰωαννῃ, Matth.
, 25. 32., von Jeſu in den Evangelien, bald ihn als Pro-
eten, (kurz, als den höchſten Geſandten Gottes,) bald als Meſ-
ſ anerkennen und ihm, als ſolchem, folgen, Joh. 20, 31. u. a.
aher heißen auch die Chriſten πιστευοντες, πιστοι. Hiemit
ſ ſynonym: πειθεσθαι, ὁμολογειν Κυριον Ἰησουν, εἰναι Χριστον
ὁ Χριστῳ, Κυριον εἰπειν Ἰησουν, ἐπικαλειν ὀνομα Χριστου,
ſ die Gegenſätze: ἀπιστειν, ἀπειθειν, μη ὑπακουειν εὐαγγελιῳ.
Hemit iſt nun genau verbunden:

3) Die Bedeutung: Vertrauen, Zuverſicht, πεποιθησις,
e aus der Ueberzeugung von Wahrheit und Göttlichkeit der Lehre
ſließt, und ſich auf mancherley Art an den Tag legt: (1.) Wenn
an von der Macht und Güte jemandes überzeugt iſt, und daher
ilfe und Beyſtand zuverſichtlich von ihm hofft, weil er nicht nur
acht hat, ſondern auch Geneigtheit, uns zu helfen und wohl-
thun. So bey den Profanſcribenten, und bey den Hebräern בָּטַח
ſ הֶאֱמִין bey den LXX und im neuen Teſtamente. Jeſ. 28, 16.
atth. 19, 2. u. f. Dies Vertrauen wird daher auch ἐλπις ge-
annt, Röm. 5, 5., und ἐλπιζειν mit ἐν und εἰς und ähnliche Wörter
on gebraucht. Eben deshalb heißt das Vertrauen, daß Gott
anden auf außerordentliche Art zur Verrichtung eines Wunders un-
ſtützen werde, πιστις, z. B. Matth. 17, 20. Apoſtelg. 6, 5. 8.
Cor. 13, 2., (fides miraculoſa). (2.) Wenn man von
anden überzeugt iſt, daß er ſeine Zuſage erfülle, (Wahrhaftigkeit
ſ Treue); ſo verläßt man ſich ganz auf ſeine Verſprechungen, und
rwartet die Erfüllung derſelben in jedem Falle gewiß, und be-
olgt alles, was er verlangt, (aus Zutrauen). So wird Abrahams
Laube an Gott beſchrieben, und ſo kommt πιστευειν θεῳ und λογῳ
ου oft vor, Pſ. 106, 12. Habak. 2, 1. Aus dieſer weitern Bedeu-
ung iſt nun die eigentliche chriſtliche, vom ſeligmachen-
en Glauben, entſtanden, die ſonderlich bey Paulus da häufig vor-
ommt, wo er das Vorurtheil beſtreitet von Verdienſtlichkeit der
Beobachtung des göttlichen Geſetzes, in den Briefen an die Römer
nd Galater. Hier bedeutet πιστευειν Χριστῳ und πιστις die feſte
Ueberzeugung, daß wir unſere ganze geiſtige Wohlfahrt Chriſto, oder
er freyen unverdienten Gnade Gottes um Chriſti willen zu
anken haben, und das daher entſtehende Vertrauen auf Gott
nd Chriſtum. Gal. 2, 16. C. 3, 6. Röm. 4, 16. f. Dieſe Art des
chriſtlichen Glaubens wird da mit Abrahams Glauben verglichen;
er vertrauete, nach dem Maaße ſeiner Erkenntniß, Gott auf gleiche
Weiſe. Nämlich er verließ ſich auf Gottes Zuſage (ἐπαγγελια,
Röm. 4, 20.) von zahlreicher Nachkommenſchaft, und auf die übri-

gen

gen damit verbundenen großen Verheißungen, (wenn er sie g
wie Paulus sagt, nur erst πόρρωθεν sah,) ohne zu zweifeln, (μη
κρινόμενος und πληροφορηθεις, fest überzeugt,) obgleich keine
nung, kein Anschein dazu war, (παρ' ἐλπίδα, V. 18.). So wu
Abraham der Verheißung Gottes vertrauete, (ἐπίστευσε θεῳ
sollen sich die Christen auf die Verheißung Gottes und Christi
verlassen, und um Christi willen und durch Christum, (nicht um
willen und durch eignes Verdienst, dergleichen keiner aufw
kann,) Heil und Glück von Gott in diesem und dem künftigen
erwarten. Dies ist es, was die Theologen den rechtfertige
und seligmachenden Glauben nennen. Hievon aber
nen die beiden ersten Stücke nie ausgeschlossen werden, sondern
den dabey immer vorausgesetzt und mit eingeschlossen. Nä
wer durch Glauben an Christum Begnadigung erlangen will,
a) Kenntniß und Ueberzeugung von der christlichen Lehre habe
für wahr und göttlich halten und ihr von Herzen Beyfall geben;
b) den göttlichen Verheißungen in derselben auch wirklich vertr
und dies durch seine Gesinnungen und Handlungen beweisen. I
res entsteht aus dem erstern. Denn wie hätte Abraham Gott
trauen können, wenn es ihm an Kenntniß von Gott und s
Eigenschaften und Zusagen gefehlt hätte? Wenn daher Paulus
christlichen Glauben rechter Art vollständig beschreiben will, so
greift er oft ganz deutlich unter πιστις beides zusammen, Röm
und 4., auch Jac. 2, 19. — 24., wo πιστευειν bald auf Erke
niß und Beyfall, bald auf das Vertrauen geht, das da
entsteht.

Anm. Als eine Hauptstelle in der Lehre vom Glauben ist immer H
11, 1. betrachtet worden. Und dies mit Recht, obgleich die Stelle
manchen Mißdeutungen unterworfen gewesen ist, daher ihr Sinn
deutlich dargelegt werden muß. Paulus redet von dem Glauben
Vertrauen auf die göttlichen Ausprüche oder Zusagen überhaupt,
derlich in Leiden und Verfolgungen, um die Christen gegen den Abfa
verwahren); doch nicht ausschließlich von dem den Christen eigentl
lichen, seligmachenden Glauben, da sie um Christi willen Sünde
gebung und Seligkeit zu erlangen hoffen. Dieses lehren auch die a
stellten Beyspiele: Rahab, Simson, Jephthah, u. a. Auch wi
keine logische Definition vom Glauben geben, sondern nur die Hau
merkmale desselben deutlich angeben, ohne welche man sich des G
bens nicht rühmen könne. Aber darum eben ist die Stelle hier so n
würdig und brauchbar. Denn sie lehrt, was nach Pauli Begriffe
Glauben überhaupt erfordert wird, und was für Kennzeiche
haben müsse, so verschieden auch das Objekt des Glaubens selbst seyn
„Den Glauben muß man dadurch beweisen, daß man auch 1) an
Dingen, die uns noch nicht wirklich gegenwärtig und in unserm A
sind, (ἐλπιζομενα.) z. B. künftige Errettung, künftige Beglückung,
Gott verheißen hat, (sie sey nun von welcher Art sie wolle, leibliche
geistliche); oder auch 2) an solchen Dingen, die übersinnlich sind, (οὐ
πομενα.) keinen Augenblick zweifelt, sondern auf das festeste davon
zeugt ist, bloß und allein darum, weil sie von Gott behauptet, verh

ab zugesagt sind.“ (Ὑποστασις und ἔλεγχος gleichbedeutend: firma
erfuasio.) Dies erklärt er selbst V. 6. so: der Gottesfürchtige müsse
lso glauben: a) daß Gott wirklich da sey, (ob er ihn gleich nicht sieht);
) daß er seine Verehrer beglücken werde, (wenn ihnen gleich das Glück
och nicht gegenwärtig ist). Hier wird also zum Glauben im weitern
Sinne erfordert: Erkenntniß, und Beyfall, den man der Wahrheit
iebt, und das dadurch gewirkte Vertrauen.

II. Ueber die Eintheilungen des christlichen Glaubens in
: Theologie, [M. p. 198. f. §. 3. 1.]; und über die einzelnen Stücke
r Theile, welche zum Glauben gerechnet werden.

1) Die Schrift sagt oft von jedem, der sich zum Christenthum
ennt, daß er den Glauben an Christum habe. S. Num. 1.
kin dieser Glaube ist von doppelter Art. Man kann die christ-
hen Lehren wissen und äußerlich bekennen, ohne daß man sie be-
gt und die Gesinnungen und das Herz dadurch gebessert sind; man
nn sie aber auch, (wie es ihr Zweck mit sich bringt,) zur Besserung
d Heiligung des Herzens und der Gesinnungen anwenden, kurz,
es das erfüllen, was Gott nach der christlichen Lehre von uns for-
t. Jenes nennt man fidem externam, auch historicam s.
oreticam; dieses fidem internam, habitualem, salvifi-
m, (beglückend, seligmachend, heilbringend, σωτηριος). Man
egt jenen Glauben, wenn er allein und nicht mit diesem verbunden
, den todten Glauben zu nennen, weil er unwirksam ist und
hts zu unserer Besserung und Seligkeit beyträgt, (der Ausdruck
aus Jac. 2, 17. 20. 26. genommen), diesen aber den lebendi-
n, vivam, actuosam, (lebendig nennt man alles, was kräftig
f den Willen wirkt; todt, was bloß im Verstande ist und vorgeht,
ne auf den Willen zu wirken,) weil er seinen wohlthätigen Einfluß
f unsere Heiligung zeigt und zu unserm Glück wirkt. Der christ-
he Glaube in seinem ganzen Umfange ist also: die Ueberzeugung
n der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Heilsordnung und
s dieser Ueberzeugung gemäße Verhalten. Wer auf diese Art der
ristlichen Lehre glaubt, daß er danach handelt, oder seinen Willen
ch diese Ueberzeugung bestimmen und leiten läßt, der ist ein wah-
r Christ und hat fidem salvificam. Wer nun den Beleh-
ungen Gottes und Christi gern und willig folgt, sich nach dem achtet
d fügt, was sie vorgeschrieben haben, von dem sagt daher die
chrift, er sey Gott und Christo gehorsam, oder er
aube ihnen; daß dies also gleichbedeutende Ausdrücke sind.
l. p. 201. n. 3.] Daher die richtige Erklärung von Crusius
m angeführten Orte): „der seligmachende Glaube ist Einwilligung
d Unterwerfung unter die göttliche Heilsordnung“.

2) Von den verschiedenen Theilen des Glaubens, oder von
i dazu gehörenden Stücken. Es giebt verschiedene Theile des
aubens, (welche aber alle beysammen seyn müssen, wenn er voll-

kom-

kommen seyn soll). Nämlich man sieht dabey auf die verschiede
Gegenstände des christlichen Unterrichts, worauf sich der Glaube
zieht. So giebt es Glauben an Begebenheiten, Lehren, G
bote und Verheißungen. Von diesen Gegenständen soll
folgenden Paragraphen einzeln gehandelt werden. Die christlich
Theologen rechnen nun zum christlichen Glauben im Allgemeinen,
alle diese Gegenstände umfaßt, gewöhnlich drey Stücke oder Erf
dernisse, die hier vorher einzeln durchzugehen sind: Erkenntn
Beyfall, und Zuversicht oder Vertrauen, (notitia, assen
sus, fiducia). Wenn von dem ganzen christlichen Glauben, sof
er die hier angeführten Gegenstände zusammen in sich faßt, die Re
ist, so ist die Eintheilung völlig anwendbar. Allein nicht bey jede
dieser einzelnen Gegenstände des christlichen Glaubens sind alle dr
Stücke zusammen. Sie sind eigentlich bloß bey dem Glauben a
die Verheißungen beysammen; aber zu dem Glauben an Be
gebenheiten und Lehrsätze gehört bloß Erkenntniß u
Beyfall; und zum Glauben an die göttlichen Gebote, der W
und Trieb, ihnen zu gehorchen. Wenn man diese Unbequemlichk
verhüten wollte, so könnte man die Eintheilung nur auf zwey Ha
punkte einschränken, und bloß sagen, es gehörten zwey Hauptst
zum Glauben: Erkenntniß und eine dieser Erkenntniß gem
Gesinnung des Herzens, (ἐπιγνωσις και αἰσθησις, Phil. 1, 9.
nach welcher man geneigt ist, den göttlichen Geboten zu gehorch
und seinen Verheißungen zu trauen; wozu schon mehrere Theolog
riethen. Doch wir folgen in der Erklärung der gewöhnlichen dr
fachen Eintheilung.

a) Erkenntniß der Sache, die man glauben soll, geh
der Natur der Sache nach als wesentliches Stück zum Glauben,
sey von welcher Art er wolle. Paulus sagt: wie sollen di
Menschen glauben, wenn sie nicht unterwiesen sind? (Kenntn
von den Sachen bekommen haben, die sie glauben sollen?) Röm. 1
14. Die Erkenntniß kann freylich nicht bey allen gleichvollständ
und vielumfassend seyn, sie war auch oft bey vielen der ersten Ch
sten im Anfange sehr allgemein, und schränkte sich, (wie noch je
bey vielen,) auf die allerersten Hauptwahrheiten ein. Aber so eing
schränkt und unvollständig sie auch seyn mag, so muß sie doch gew
seyn, eine feste Ueberzeugung, weil sie sonst, nach der Nat
der menschlichen Seele, keine Wirkung im Willen hervorbringt, u
aufhört, Glaube zu seyn. Denn man glaubt nur das, wovon man
wiß ist. Hebr. 11, 1. ὑποστασις und ἔλεγχος, und πληροφορεισθ
Röm. 4, 21., wo es dem Zweifeln entgegen steht. Vergl. Jac. 1,
Diese Ueberzeugung aber soll durch Gründe, die unserm Verstan
einleuchten, bewirkt werden; als durch einen der menschlichen Ve
nunft faßlichen Unterricht, nicht durch Machtsprüche und Zwang

vo

orſchriften. Das bloße Annehmen einer Lehre auf das Wort der den Befehl eines andern Menſchen, ohne ſelbſt durch Gründe berzeugt zu ſeyn, iſt nicht Glaube, ſondern Leichtgläubigkeit. hriſtus und die Apoſtel verlangen daher Unterricht, (κηρυσσειν,) nd geben den Glauben als Erfolg, als Wirkung davon an, z. B. Marc. 16, 16., und Paulus leitet πιστιν her ἐξ ακοης, Röm. 10, 17., u. ſ. f. Hieraus läßt ſich beurtheilen, was von der fides implicita der Scholaſtiker zu halten ſey. Sie verſtehen darunter das Glauben oder Fürwahrhalten ſolcher Dinge, die man gar nicht verſteht, und von denen man nicht durch Gründe überzeugt iſt, auf das bloße Wort und Anſehen der Kirche. Auch kann man daraus leicht die Lehre vom Kinderglauben beurtheilen. S. §. 120. am Ende.

b) Beyfall. Man theilt ihn ein in den allgemeinen, aſſenſus generalis, (worunter die allgemeine Annehmung der erkannten Wahrheit als zuverläſſig und gewiß verſtanden wird,) und den beſondern, aſſenſus ſpecialis, d. i. die beſondere Anwendung gewiſſer allgemeinen Heilswahrheiten der chriſtlichen Lehre auf ſich ſelbſt, z. B. Chriſtus ſtarb für die Menſchen und auch für mich. Der letztere iſt es eigentlich, der heilſame Empfindungen und Bewegungen in der menſchlichen Seele hervorbringt. S. die Beyſpiele Röm. 8, 31. — 39. 1 Tim. 1, 15. 16. [M. p. 201. §. 6.] Im neuen Teſtamente wird dies gewöhnlich auch durch δεχεσθαι oder παραδεχεσθαι ausgedrückt, z. B. Marc. 4, 20. (ἀκουειν, notitia, παραδεχεσθαι, aſſenſus, woraus entſteht καρποφορειν); 1 Theſſ. 2, 13. (wo παραλαμβανειν λογον, Unterricht empfangen, unterſchieden wird von δεχεσθαι); 1 Cor. 2, 14. (der ſinnliche, nur ſeinen Leidenſchaften gehorchende Menſch giebt nicht Beyfall (δεχεσθαι) der göttlichen Lehre); u. ſ. w. Obgleich der Beyfall allemal mit der Erkenntniß der Wahrheit verbunden ſeyn ſollte, (weil der Wille vom Verſtande regiert werden muß), ſo findet man doch oft, daß der Beyfall bey Dingen, die man nicht in Zweifel ziehen kann, durch Vorurtheile und herrſchende Leidenſchaften zurückgehalten wird, wie z. B. bey den jüdiſchen Zeitgenoſſen Jeſu, die nicht läugnen konnten, daß Jeſu Wunder wahre Wunder wären, und doch ihm nicht Beyfall gaben. (Und dieſen ſind noch jetzt alle diejenigen gleich, die aus Liebe zur Sünde der erkannten Wahrheit nicht folgſam ſind. Sie ſuchen aber gemeiniglich ſich ſelbſt und andere zu bereden, daß die Urſache nicht in ihrem Willen liege, und darum geben ſie auch jenen Scheingründen, wodurch ihnen die Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums verdächtig wird, ſo leicht Gehör.) Soll alſo der Beyfall rechter Art ſeyn, ſo muß er auf das Herz des Menſchen wirken, und der Wille muß durch dasjenige wirklich regiert und geneigt gemacht werden, was der Verſtand als wahr erkennt und annimmt; ſonſt iſt er ohne Nutzen, und der Erkenntniß und dem

Bey-

Beyfalle gleich, den wir, nach Jac. 2, 19., ſelbſt bey den T finden, vergl. C. 1, 22. Luc. 8, 13. und Hebr. 4, 2. Ueb verſteht es ſich von ſelbſt, daß dieſer Beyfall verſchiedene G und Stufen hat, wovon weiter unten Mehreres.

c) Zuverſicht oder Vertrauen. Die Erkenntni der Beyfall werden bey den göttlichen Verheißungen, welc Chriſten gegeben ſind, zur Zuverſicht, d. i. zur feſten Ueb gung, daß die von Gott gegebenen Verheißungen ihnen gewiß werden ſollen. Richtig M. p. 202. n. 2.: „Es muß zu dem falle das Vertrauen auf die Gnade (Gottes), wodurch ma eben der Gnadenverheißung gemäß bezeigt, hinzugenommen den.“ Folglich ſind bey dem Glauben an die göttli Verheißungen alle drey Stücke beyſammen, die man Glauben rechnet, da bey den Begebenheiten, Lehren Geboten, der Natur der Sache nach, nur Erkenntniß und B ſtatt finden können. Hier aber iſt der Gegenſtand von der Art, alle drey Stücke zuſammen ſeyn müſſen. Dieſe Gemüthsfaſſun Chriſten heißt im neuen Teſtamente πεποιθησις, παῤῥησια, u. ſ. w. Epheſ. 3, 12. Hebr. 3, 6. 1 Joh. 2, 28.

Anm. Ueber die Lehrart Jeſu und der Apoſtel beym Vortrag Glaubenswahrheiten. Sie ſchränken ſich nicht bloß auf die Beleh des Verſtandes ein, (διδασκειν), ſondern ſie wollen auch, daß das Er nen (παρακαλειν) jederzeit damit verbunden ſeyn ſolle, als 2 Tim. 1 Tim. 4, 13. 2 Cor. 5, 20. u. ſ. f., d. i. ſie gebrauchen das, was dem ſtande durch das Lehren beygebracht wird, ſogleich zur Erweckung und wegung des Willens ihrer Zuhörer oder Leſer. Und ſo iſt ihr Unte immer ganz praktiſch. Allerdings muß der erſte Anfang jederzei dem Unterrichte des Verſtandes gemacht werden. Denn wie kann Menſch etwas glauben oder thun, wovon er nichts weiß? Röm. 10 Allein derjenige chriſtliche Lehrer, der es, wie gewöhnlich, nur bey bloßen kaltſinnigen Unterrichte des Verſtandes bewenden läßt, und n der Beyfall des Willens werde dann ganz von ſelbſt nachfolgen, der räth wenig Menſchenkenntniß. Denn die Erfahrung lehrt, daß die ſchaffenheit des menſchlichen Willens einen großen Einfluß auf die merkſamkeit des Menſchen und auf die ganze Thätigkeit ſeines Verſ habe. Fehlt die Liebe zur Wahrheit im Willen, ſo wird eben dadur Erkenntniß, Beurtheilung und Schätzung der Wahrheit im Verſ ſehr gehindert, im umgekehrten Falle aber befördert. Es müſſen dah nach der pſychiſch-richtigen Lehrart Jeſu und der Apoſtel — bey Menſchen, an deſſen Ueberzeugung und Beſſerung der Lehrer ar auch gleich anfangs die deutlichſten praktiſchen Wahrheiten geb werden, um den Willen geneigt zu machen, damit der Verſtand des ſchen Empfänglichkeit habe für die Wahrheit, die man ihm lehrt; das von ihm Gelernte muß dann immer von neuem wieder zur Au und Bewegung des Willens benutzt werden.

§.

§. 123.

Von den verschiedenen Gegenständen der christlichen Lehre, worauf sich der Glaube bezieht, und von dem Verhältniß des Glaubens zu denselben.

Diese Gegenstände sind schon §. 122. II. 2. angegeben und lassen nun einzeln erläutert werden.

Die Wahrheiten der christlichen Lehre, welche der Glaube annimmt, lassen sich unter folgende Klassen bringen.

I. Lehrsätze, (decreta, dogmata,) womit auch die erzählenden Thatsachen oder Begebenheiten (facta, historiae) verbunden sind, weil die christliche Lehre sich auf Thatsachen gründet, z. B. daß Christus gestorben, auferstanden sey, u. s. w. Jenes nennen einige fidem historiae (im engern Sinne), dieses dogmaticam, wenn man die feste Ueberzeugung hat, daß diese Lehren oder Thatsachen wahr sind. (Man vom ersten Beyspiele Röm. 10, 9. 10. Joh. 20, 29. 1 Cor. 15, 3., vom andern Hebr. 11, 2. f.) Die Apostel setzten die Lehrsätze des Christenthums mit der Person und ganzen Geschichte Christi immer in die genaueste Verbindung, und machten dadurch die allgemeinen Sätze, (z. B. von der Vaterliebe und Versöhnlichkeit Gottes,) erst zu positiven christlichen Religionssätzen. S. Art. 10. Jesus und die Apostel wissen von keinem Christenthum, das von der Person und Geschichte Jesu Christi unabhängig wäre. Bey allem Unterrichte geht alles davon aus und wird darauf zurückgeführt, daß Jesus der verheißene höchste Gesandte Gottes sey, und daß man durch den Glauben an ihn das ewige Leben erlange. S. Joh. 20, 31. Und zu diesem Zweck wurden alle Evangelien geschrieben, und dahin arbeiteten alle Apostel in ihren mündlichen und schriftlichen Vorträgen. Sobald man die Geschichte Christi davon absondert, so verlieren die Lehrsätze, Gesetze und Verheißungen ihre positive Sanction, welche sie auch schon darum haben müssen, damit dem Bedürfniß der zahlreichsten Menschenklasse abgeholfen werde. Die Apostel legten daher bey ihrem Unterricht immer die Geschichte Christi zum Grunde und fingen damit jederzeit an. Vergl. 1 Cor. 15, 2. 3. 14. Wer also der Anleitung und dem Vorgange Christi und der ersten christlichen Lehrer folgt, und wer von der Wichtigkeit dieser eigenthümlichen christlichen Lehren überzeugt ist, der wird auch darin ihrem Beyspiele folgen müssen, daß er diese Lehren der Jugend nicht vorenthält, sondern sie, als Lehrer, auf die ihrer Fassungskraft gemäße Art darin unterweiset. Er wird also die Methode derer nicht billigen können, die den ersten Religionsunterricht bloß auf die Wahrheiten der natürlichen Religion

eingeschränkt wissen wollen. Aber gesetzt, dem Lehrer leuchtete auch die Wichtigkeit dieser eigenthümlichen christlichen Lehren nicht ein, so sollte ihm doch aus bloßen psychologischen Grundsätzen klar seyn, daß der trockene Vortrag der Vernunftwahrheiten ohne das Vehikel der Geschichte nicht für Volk und Jugend sey, und daß gerade bey diesen keine Geschichte vortheilhafter benutzt werden könne, um die wichtigen Religionswahrheiten anschaulich, eindrücklich und anwendbar zu machen, als die Geschichte Christi. Wer also dies versäumt oder dagegen streitet, hat die Sache nur sehr einseitig erwogen, und handelt unphilosophisch, indem er wohl recht philosophisch zu verfahren meint. Wohl dem Lehrer, der die beseligende Kraft der positiven christlichen Lehren aus eigner Erfahrung kennt! Wer sie aber auch noch nicht so kennt, sollte doch wenigstens schon aus diesen Gründen dieser höchst vernünftigen Methode folgen. [Vergl. Müller, Vom christlichen Religionsunterrichte, Winterthur 1809, 8.] Wenn aber die allgemeinen Lehrsätze des Christenthums auf die Empfindung und Gesinnung des Menschen wirken sollen, so muß die assensio specialis hinzukommen, (§. 122. II.) d. i. der Mensch muß davon in der Anwendung auf sich selbst fest versichert seyn, er muß sie sich zueignen und auf sich anwenden, z. B. daß Christus auch für ihn gestorben sey. Denn darauf muß sich ja allein die Zuversicht gründen auf die göttlichen Verheißungen, die wir durch Christum und um Christi willen empfangen haben, daß sie auch uns angehen, auch uns gegeben sind. Und dahin muß der Lehrer vornehmlich zu wirken suchen. Denn Religion muß nicht bloß Sache des Kopfes, sondern Angelegenheit des Herzens seyn.

II. Ein sehr wichtiger Theil der christlichen Lehre sind die göttlichen Verheißungen. Der Glaube an die göttlichen Verheißungen, der von uns als Christen gefordert wird, hat es nicht so wohl mit Verheißungen zeitlicher Glückseligkeit zu thun, als vielmehr der geistigen und ewigen Glückseligkeit, die wir durch Christum und um Christi willen erlangen sollen. Hiebey kommt es auf folgende Stücke an:

1) Der wahre Glaube an die göttlichen Verheißungen überhaupt besteht in der ungezweifelten und zuversichtlichen Hoffnung, daß Gott seine Zusagen gewiß erfüllen, und also das versprochene Glück uns wirklich geben werde. Bey diesem Glauben sind alle drey Stücke, (die Erkenntniß, der Beyfall und die Zuversicht, Röm. 4, 16.) beysammen, §. 122. Die wahre Beschaffenheit dieser Art des Glaubens erläutert Paulus durch das Beyspiel Abrahams, Röm. 4. 20. Gal. 3, 8. 16. f. Abraham hatte große Verheißungen, (ἐπαγγελία,) zu deren Erfüllung damals gar kein Anschein war, und dennoch

behielt

lt er den festen Glauben daran. Dahin gehören auch die Ver-
e von dem Glauben der Israeliten, Joh. 3, 14. vergl. 4 Mos.
und Hebr. 4, 1. Dort ist zwar nicht zunächst von dem Glau-
an die christlichen Verheißungen die Rede, aber es hat mit
em eben die Bewandtniß, wie mit dem Glauben an andere Ver-
ungen göttlicher Wohlthaten; er unterscheidet sich bloß durch die
rschiedenheit der Objekte. Die Kennzeichen und Merkmale sind
elben, s. Hebr. 11, 1. (§. 122. zuletzt). Darum nennt auch
uhs alle, welche den göttlichen Verheißungen glauben, (οἱ ἐκ
τεως): Abrahams Kinder, d. i. ihm ähnlich und gleicher
lohnung fähig.

2) Diese den Christen, als Christen, gegebenen Verheißungen
ehen sich alle auf Christum, [M. p. 203. §. 7.,] (oder werden
seiner Person und Geschichte in die genaueste Verbindung gesetzt).
wird daher immer als Grund unsers Glaubens (fundamentum
ei) beschrieben. Durchgängig wird gesagt, daß er für uns ge-
ben sey, und daß uns Gott um seinetwillen die Strafen der Sün-
erlasse und uns ewige Glückseligkeit schenke. Diesen göttli-
en Verheißungen sollen wir glauben, d. i. überzeugt seyn, daß
t sie uns erfüllen werde. S. Röm. 3, 15. C. 8, 12. — 17.
24. f. Diesen Glauben, oder diese feste Ueberzeugung, daß Gott
uns diese seine Verheißungen erfüllen, und uns um Christi
en begnadigen werde, nennen die Theologen Zueignung
plicationem) oder Ergreifung (apprehensionem meriti
isti) des Verdienstes Christi. Die Sache und der Aus-
k sind im neuen Testamente gegründet, obgleich der Ausdruck:
λαμβανειν Χριστον, Col. 2, 6., bedeutet: von Christo und
r Lehre unterrichtet seyn, sie angenommen haben. Gewöhnlich
: in jenem Sinne: πιστευειν τῳ λογῳ του σταυρου, εἰς ὑψω-
σα, und dergleichen. [S. M. p. 203. n. 1.] Aber Joh. 1, 12.
αμβανειν Χριστον in diesem Sinne genommen, denn es wird
ich durch πιστευειν erklärt.

3) Die Folge dieses zuversichtlichen Glaubens an die gött-
n Verheißungen ist der Besitz oder Genuß des verheißenen
cks oder die Belohnung. Gott ist nicht nur mächtig genug,
: Verheißungen zu erfüllen, sondern er ist auch untrüglich und
rhaftig. Er giebt aber seine Verheißungen nicht nach Ver-
t, (das von Seiten der Menschen gar nicht statt findet), sondern
: gegebenen Verheißungen sind allemal unverdient. Er er-
t sie unter der Bedingung des Glaubens, (δια πιστεως,) Röm. 4,
6., aber δωρεαν und κατα χαριν, nicht als ὀφειλημα. Eben
lbst V. 3. f. wird dies auch so ausgedrückt, dem Menschen könne
: Beobachtung der göttlichen Gesetze nicht zum Verdienst ange-

rechnet werden, ſondern bloß der Glaube λογιζεται εις δικαιοσυνην. Vergl. 1 Maſ. 15, 6. Denn die Beobachtung des Geſet iſt Schuldigkeit; und eine vollkommene, dem eignen Gewi des Menſchen genugthuende Beobachtung findet man bey niemand auch dem größten Heiligen nicht. Weil nun die Chriſten wegen ih Glaubens an die göttlichen Verheißungen um Chriſti willen b glückt werden ſollen, und weil der Anfang dieſer Beglückung Aufhebung der Strafen, oder Sündenvergebung, (Rechtfert gung, Begnadigung,) beſteht; ſo nennt man dieſen Glauben b rechtfertigenden, (juſtificam,) wie Paulus am angeführ Orte ſagt: δικαιουμενοι δωρεαν δια της πιστεως. D erläutert Paulus eben daſelbſt mit Abrahams Beyſpiel: ſ Glaube an die göttlichen Verheißungen ward ihm von Gott z Verdienſt angerechnet, d. i. er wurde des Glaubens wegen beloh ihm zur Belohnung wurden die Verheißungen von der geſegn Nachkommenſchaft und dem Beſitz Canaans erfüllt. Und Hebr. 11, mit dem Beyſpiel der Rahab: ihr Glaube, (feſte Ueberzeugu daß der Gott der Iſraeliten allmächtig ſey, und ſeine Verheißun den Iſraeliten erfüllen und ihnen Canaan geben werde,) machte, o hatte zur Folge, daß ſie begnadigt wurde, daß ſie nicht um mit den übrigen Canaanitern, ου συναπωλετο τοις απειθησ oder, wie Jacobus C. 2, 25. ſagt: εδικαιωθη. Hier iſt zwar Objekt des Glaubens von den Objekten des chriſtlichen G bens ſehr verſchieden, aber der Erfolg (Belohnung) iſt ähnlich die Kennzeichen ſind dieſelben. Hier leibliche und zeitliche, dort ſtige und ewige Güter und Wohlthaten.

III. Die chriſtliche Lehre enthält auch Geſetze oder ſchriften der gottgefälligen Geſinnung und des Verhaltens Chriſten. [M. p. 200. l.] Da glauben im allgemeinen ſo heißt, als: die chriſtliche Lehre nach allen dazu gehörigen Th annehmen und befolgen, ſo müſſen auch die Geſetze oder ſchriften des Verhaltens eben ſo vollkommen anerkannt und nommen werden, als die Verheißungen.

1) Darſtellung der Lehre des neuen Teſtamentes hievon. den göttlichen Verheißungen glaubt, der erhält zwar das ihm heißene Glück um dieſes ſeines Glaubens willen; aber es ſteht nicht frey, nur dieſen Theil der chriſtlichen Lehre anzunehmen, die Beobachtung der Geſetze auszuſchließen. Er darf nicht ſa ich will mich an die Verheißungen halten und dagegen Beobachtung der Gebote andern überlaſſen. Eins kann ohne andere nicht beſtehen, und die Redensarten: glauben an Chri an das Evangelium, Chriſtum annehmen, u. ſ. w., faſſen ein gut als das andere in ſich. Dies iſt die beſtändige Lehre der

f und Christi, daß die Beobachtung der Vorschriften des Christen-
ums, oder die Heiligung, von dem Glauben an Christum nicht ge-
nnt werden könne. Letzteres sind die Früchte des Glaubens.
atth. 7, 21. (nur der, der meines Vaters Willen thut, kommt
das Himmelreich), Joh. 15, 14. Luc. 6, 46. — 49. 1 Joh. 2,
— 6. (dies ist die entscheidendste Stelle). Eben so erklärt sich
ulus darüber, Gal. 5, 6. Ephes. 4, 22., (der also dem Jacobus
ht widersprechen kann,) und sonderlich Jacobus, im zweyten Ca-
el, wo er vor dem Mißbrauche der Lehre vom Glauben warnt,
wäre das bloße Wissen und Fürwahrhalten, und das un-
tige, nicht mit Tugendübung und Heiligung verbundene Ver-
men auf Christum schon genug. Diese Gesinnung eines Chri-
n, den Vorschriften der christlichen Lehre ganz gemäß zu
ndeln, heißt φρονημα πνευματος, Röm. 8, 6. 7. 18., d. i.
durch das Christenthum von Gott gewirkte gebesserte Gemüths-
t, die göttliche, oder vom heiligen Geist gewirkte Heiligung, Tu-
ndliebe, Tugendeifer eines Christen; und steht dem φρονημα
ρκος entgegen, d. i. dem Bestreben, nach den sündlichen Lüsten
handeln. Dieser Sinn wird Gott oder dem heiligen Geiste be-
ndig zugeschrieben, gleichsam als dem Stifter des Christenthums,
dem Berather der Frommen und Förderer aller christlichen Voll-
mmenheit. Eben dies heißt V. 1. περιπατειν κατα πνευμα;
9. πνευμα Χριστου, christliche Gemüthsfassung, Christo ähn-
e Gesinnung, die wir seiner Leitung und Lehre verdanken, und
Joh. 3, 24.; καρπος πνευματος Gal. 5, 22. (christliche Tu-
den, Handlungen des vom heiligen Gottesgeiste, durch das
stenthum gebesserten Herzens); tropisch: ἀνθρωπος καινος,
m. 6, 6. u. s. f.; und die Ablegung der bisherigen Liebe zur Sünde
der Gewohnheit, zu sündigen, wird μετανοια, das Ausziehen
alten Menschen u. s. w., genannt, wovon unten. Dieser mit der
ligung und Beobachtung der christlichen Religionsvorschriften ver-
dene Glaube an die göttlichen Verheißungen heißt der leben-
ge oder thätige Glaube, (viva, actuosa, operosa, practica,)
Paulus selbst den Ausdruck: πιστις (δι' ἀγαπης) ἐνεργου-
νη hat, Gal. 5, 6.

2) Ueber den Gebrauch der Wörter: Gesetz und Evange-
m, in der Bibel und in der Theologie, und Folgerungen daraus.
orus handelt dies ab als Appendix ad c. 3. p. 238. — 244.]

a) Wenn im neuen Testamente νομος oder γραμμα, und εὐαγ-
ιον oder πνευμα einander entgegen gesetzt werden; so bedeutet
s gewöhnlich nicht die Vorschriften über das Verhalten der Men-
n überhaupt, und εὐαγγελιον gewöhnlich nicht, (wie man es in
Theologie nimmt,) bloß: die den Christen gegebenen Verheißun-
, (ἐπαγγελιαι): sondern νομος oder γραμμα bedeutet dann oft das
Mo-

Mosaische Gesetz, oder die ganze alttestamentliche Verfassung
Religion, εὐαγγελιον aber, πνευμα und ähnliche Ausdrücke
ganze christliche Lehre, nicht nur sofern sie Verheißungen en
sondern auch in so fern sie Gebote und Vorschriften des Verha
in sich faßt. So enthält z. B. die Bergpredigt, Matth. 5. f., l
ter Evangelium, auch da, wo Vorschriften des Verhaltens
geben werden. Joh. 1, 17. Röm. 8, 2. 2 Cor. 3, 6. C. 4,
[M. p. 240. §. 4.] Daraus sind nun viele der Stellen zum
zu erklären, wo die Apostel von den großen Vorzügen des Eva
liums vor dem Gesetze reden, wo sie sagen: daß das Gesetz un
kommen sey, daß es nicht für alle Menschen und Zeiten besti
gewesen sey, daß es die Christen nicht verbinde, und durch das E
gelium aufgehoben sey. Von der Art ist vieles Röm. 3. 4. 7
und Gal. 3. Allein die Scholastiker und mehrere Theologen,
ihnen folgten, unterschieden hier die verschiedenen Bedeutunge
Wortes: νομος und εὐαγγελιον, im neuen Testamente nicht g
So klar es auch im neuen Testamente steht, daß die ganze Mos
Verfassung, als Mosaische Verfassung, durch das Christenthum a
hoben sey, (s. §. 118. II.); so behaupten viele doch die Meinung,
die Gesetzgebung auf Sinai, ihrem moralischen Theile nach, als
für die ganze Erde bestimmt gewesen, und für alle Zeiten verbi
sey. Man nahm daher das Gesetz der Christen und M
Gesetz als gleichbedeutend, und glaubte, daß das Mosaische
(das Cärimonial-Gesetz ausgenommen,) als Gesetz Mosis, die
sten noch verbinde. Hingegen εὐαγγελιον nahm man dann
in der etymologischen Bedeutung, (fröhliche Botschaft,) und ve
es nicht von der ganzen christlichen Lehre, sondern bloß vo
Theil derselben, der die Verheißungen enthält. Diese Ver
rung des biblischen Sprachgebrauchs gab nun zu der Festsetzu
Eintheilung in Gesetz und Evangelium, im theologischen
Anlaß. Eigentlich also verhält es sich so damit: Evangeliu
weitern Sinne ist die ganze christliche Lehre, (aus Vorschrifte
Verheißungen bestehend). So am gebräuchlichsten im neuen
mente. Evangelium im engern Sinne, die Verheißungen der
lichen Lehre, (vorzüglich der Begnadigung durch Christum,)
auch im neuen Testamente vorkommt, z. B. Röm. 10, 16.
V. 3. — 15. Röm. 1, 16. 17. C. 3, 21. Apostelg. 13, 32. C. 2
εὐαγγελιον χαριτος θεου 1 Cor. 9, 23. So haben es die
gen beständig genommen. Gesetz bedeutet oft im neuen Test
das Mosaische, aber auch die Vorschriften Gottes und
Gal. 6, 2. u. f. f.

b) In der Theologie begreift man nun unter dem Ges
Evangelium immer den ganzen Hauptinhalt der Heilslehre
men. Unter Gesetz versteht man den Inbegriff aller göt

r Schriften, die den Menschen im alten und neuen Testamente
den sind, oder die ganze Sittenlehre, [M. p. 238. f. §. 2.,]
raus wir erkennen lernen, was von Gott geboten und verboten
was also Sünde sey); unter Evangelium aber die gesamm-
Verheißungen, die Beglückung der Menschen durch Christum
reffend, im alten und neuen Testamente. Diese versprechen
Menschen Gnade und Vergebung, und trösten und beruhigen
den Sünder; sie sind εὐαγγελιον χαριτος. Dieser bestimmte
brauch in der Theologie, der auch an sich nicht unbiblisch ist, war
on vor der Reformation in der römischen Kirche üblich, und die
holastiker bedienten sich desselben im Vortrage der Glaubenslehre.
mlich, weil der Decalogus Sittenlehre enthält und dieser
zugsweise Gesetz heißt, und auch νομος im neuen Testamente
eilen so vorkommt, so nannte man daher die ganze Sittenlehre
setz; und weil εὐαγγελιον, nach der Abstammung, fröhliche
tschaft bedeutet, und auch im neuen Testamente einige Mal so
t, so nannte man die sämmtlichen Verheißungen Evange-
m, weil sie erfreulichen Inhalts sind. An sich richtig; nur
der Fehler darin, daß man dies als den einzigen biblischen
achgebrauch annahm, und allen Stellen, wo vom Gesetze und
ngelium die Rede ist, anpassen wollte. Die Reformatoren, Lu-
r, Melanchthon, und auch die Schweizer, behielten diesen
eführten Sprachgebrauch bey, und von ihnen ist er in die Sy-
e anderer Theologen in der protestantischen Kirche übergegangen.
Arminianer, im siebzehnten Jahrhundert, suchten zuerst zu
n, daß sich dieser Gebrauch der Wörter gar nicht, (andere rich-
: nicht überall,) in der Bibel finde, und lehrten, daß zum
ngelium nicht bloß Verheißungen gehörten, sondern auch Gesetze,
also so gut wie die Verheißungen zum Glauben an Christum
huet werden müßten. Aber die Eintheilung wurde noch lange
r den protestantischen Theologen beybehalten, auch in dem homi-
hen und katechetischen Vortrage, wogegen auch nichts zu erin-
ist. Obgleich dieser Gebrauch der Wörter nicht der beständige
sche ist, nicht einmal der gewöhnliche biblische, so hat die Unter-
dung selbst ihren guten Grund, [M. p. 240. §. 4.,] wenn sie nur
erklärt wird; und man kann und darf daher von der Sache
: nicht abgehen, welche damit bezeichnet wird. Denn es ist
bar, daß Vorschriften des Verhaltens von anderer Art sind,
re Absichten haben, und andere Wirkungen auf den Menschen
rn, als Verheißungen, und daß daher beide verschiedene
ikate haben müssen. Die christliche Lehre enthält bei-

Nach der Natur der menschlichen Seele erwecken Verhei-
gen eines großen Glücks Freude bey uns, und das willige
eben, alles zu thun, was uns den Genuß dieses Glücks verschaf-
kann. Aber eben diese Natur der menschlichen Seele macht auch

Vor-

Vorschriften der Gesinnung und des Verhaltens nothwendig. Diese müssen auf das genaueste mit den Verheißungen verbunden werden. Denn die Verheißungen müssen als Antrieb und Bewegungsgrund dienen und gebraucht werden, die Vorschriften zu erfüllen, weil ohne Erfüllung der göttlichen Gebote das verheißene Glück nicht statt findet, und letzteres unerläßliche Bedingung dabey ist. Dies ist auch die Lehre des neuen Testaments. Der christliche Religionslehrer muß also das Gesetz allerdings gebrauchen, um Erkenntniß der Sünde und Reue bey den Menschen zu erwecken, so daß er ihnen nach der christlichen Lehre die unglücklichen Folgen zeige, die aus der Sünde entstehen, sowohl in diesem, als besonders auch im künftigen Leben; und daß er alles dazu benutze, was hievon sowohl im alten als neuen Testamente vorkommt. [M. p. 242. §. 7.]

Anm. Die Stellen vom Gesetze und dessen Aufhebung Röm. 3. u. f. und Gal. 3. 4. sind auf doppelte Art gemißdeutet worden, wovor sorgfältig zu warnen ist. a) Einige lehrten, die Gläubigen hätten mit dem Gesetze gar nichts zu thun, sie würden durch kein Gesetz gebunden, indem Christus für sie das Gesetz erfüllt habe; und beriefen sich auf jene Stellen. Sie wollten sich also bloß an den einen Theil des Evangeliums, (die Verheißungen,) halten, um des andern überhoben zu seyn, und warfen dadurch die ganze Sittenlehre über den Haufen. So viele Fanatiker zur Zeit der Reformation und nachher. [M. p. 241. §. 6.] Eben dies gab man dem Agricola, im sechzehnten Jahrhundert, und seinen Anhängern, den Antinomis, Schuld. Daher Art. V. und VI. in der Concordienformel. b) Andere legten jene Stellen so aus, als wenn nur vom Mosaischen Cärimonial- oder bürgerlichen Gesetze ausschließungsweise in allen den Stellen die Rede wäre, wo es heißt, der Mensch verdiene durch Beobachtung des Gesetzes nichts bey Gott, als Röm. 3. f. Gal. 3. 4. Daher behaupteten sie: durch Beobachtung des Cärimonial- und bürgerlichen Gesetzes erlange man zwar Gottes Gnade nicht, wohl aber durch Beobachtung der Sittengesetze. So die Socinianer und mehrere andere. Allein von dieser Unterscheidung weiß Paulus nichts, und er redet vom ganzen Mosaischen Gesetze, dem Cärimonial- und Sittengesetze; die Beobachtung des einen ist so wenig verdienstlich, als des andern. Und was in dieser Absicht vom Mosaischen Sittengesetze gilt, das gilt, nach seiner deutlichen Erklärung in jenen Stellen, von dem ganzen Sittengesetze überhaupt, es werde nun aus der Natur, oder aus Moses, oder aus der christlichen Lehre erkannt. [S. Progr. in Rom. 7. et 8. Scr. var. arg. Num. XII.] Nämlich die Lehre der Apostel ist diese: Die Beobachtung der göttlichen Gesetze ist nicht Ursache und Erwerbungsgrund der Begnadigung und Seligkeit, (und dies ist ein großes Glück, sonst würde kein Gewissenhafter seiner Seligkeit gewiß seyn können,) sondern der Glaube an den für uns gestorbenen Christus. Aber bey diesem Glauben ist die Beobachtung der göttlichen Gebote unerläßliche Pflicht, und sie wird uns dann erst möglich und leicht, wenn wir diesen Glauben haben. Die strengen Forderungen des Sittengesetzes machen uns nun 1) recht anschaulich, wie mangelhaft und unvollkommen wir sind, da wir eingestehen müssen, es soll so seyn, wir können es aber nicht; und 2) wird dadurch in uns das Gefühl des Bedürfnisses einer anderweitigen Anstalt, wodurch uns geholfen werde, recht lebhaft, und wir werden geneigt, die Mittel anzunehmen, welche Gott darbietet, weil wir einsehen, daß wir sie

sie bedürfen. So führt uns das Gesetz zu Christo hin. — Br. an die Gal., und Röm. 3. 6. 7.

§. 124.

Verbindung der zum Glauben gehörigen Stücke mit einander, desgleichen Kennzeichen und Stufen des Glaubens, und Bedingungen, unter welchen der Glaube seligmachend ist. [M. p. 242. §. 7.]

I. Ueber die Verbindung und die Verhältnisse, worin die einzelnen zum Glauben gehörigen Stücke mit einander stehen. Es sind hiebey folgende Behutsamkeitsregeln nöthig: 1) Daß man nicht ein Stück des Glaubens von dem andern trenne, oder mehr auf das eine als das andere dringe, und sich einbilde, daß diese verschiedenen Stücke zu verschiedener Zeit da seyn könnten. Dieser Mißbrauch wird von einigen mit den Verheißungen (Evangelium) und Verhaltungsvorschriften (Gesetz) getrieben. Einige dringen bloß oder zu sehr auf letztere, und schrecken dadurch den sich noch schwach fühlenden Anfänger auf einmal ab. Dies thun diejenigen, die bloß Gesetz oder Sittenlehre predigen; immer den Menschen nur sagen, wie sie seyn und werden sollen, (welches sie meist schon sehr gut wissen,) ohne ihnen die Mittel gehörig anzuweisen, wie sie dazu gelangen, und Kraft dazu bekommen, so zu werden. Andere beziehen sich bloß auf die Verheißungen und vernachlässigen das Gesetz, statt daß aus den Verheißungen Bewegungsgründe und Kraft zur Beobachtung des Gesetzes hergenommen werden sollten, wie die Schrift thut; 1 Joh. 4, 10. 19. C. 3, 3. Gal. 2, 20. S. §. 123. am Ende. Der erstere Fehler ist aber jetzt gewöhnlicher, als der letztere. Vor dem erstern Abwege hat man also jetzt mehr zu warnen, als vor diesem. 2) Daß man die Art und Weise, wie der Glaube bey dem Menschen entsteht, und wie ein Stück desselben auf das andere folgt, nicht für einerley und gleichförmig bey allen Menschen ansehe, und allen dieselbe Ordnung und Folge zum Gesetze mache. Denn die physische und moralische Beschaffenheit einzelner Menschen ist so verschieden, und die Umstände, unter denen sie anfangen, sich zu bessern, weichen oft so stark von einander ab, daß unmöglich allen einerley Methode und Form vorgeschrieben werden kann. Wird aber diese Verschiedenheit der Menschen nicht gehörig berücksichtigt, so giebt dies leicht Gelegenheit zu lieblosser Beurtheilung anderer, zu Heucheley, Aengstlichkeit und Zweifeln. Die gewöhnliche Vorstellung ist, (wie sie Melanchthon in den Locis theologicis hat): Der Anfang der Besserung geschehe durch das Gesetz, das den Menschen von seinen Sünden überzeuge;

dann

dann folge die beunruhigende Empfindung des wohlverdienten göttlichen Unwillens, und der Wunsch, begnadigt zu werden. Nun komme dann dem Menschen das Evangelium zu Hülfe, und tröste und beruhige ihn. So entstehe hierauf der Glaube und die Früchte desselben, und aus dem Glauben Sündenvergebung und Versicherung davon. — Allerdings ist dies bey vielen der Gang und die Ordnung dieser Veränderung ihres sittlichen Zustandes, aber nicht bey allen ist dieselbe Ordnung und Folge; es kommt auch auf die Folge nichts an, wenn nur die wesentlichen Stücke des Glaubens selbst da sind. So wenig die Wissenschaften und Künste von allen auf einerley Art und nach einerley Methode erlernt werden können: eben so wenig kann auch der Glaube auf dieselbe Art bey allen Christen erweckt werden. Bey dem einen muß der Anfang gemacht werden mit den Schreckniſſen der göttlichen Drohungen und Strafen; bey sanftern, weichherzigen Menschen, von der unendlichen Liebe Gottes und seinen Verheißungen. Beide können auf verschiedenen Wegen im Anfange zu demselben Ziele gelangen. Wenn wir die im alten und neuen Testamente aufgezeichneten Bekehrungsgeschichten vergleichen, so finden wir eben diese Verschiedenheit. Die Sache selbst, worauf es ankommt, findet sich bey allen; aber der Weg, auf welchem sie zum Glauben gelangen, ist nicht derselbe. Schriften über die Geschichte der Bekehrung einzelner Menschen sind nützlich, aber man muß Vorsicht anwenden, daß wir die verschiedenen Führungen und Erfahrungen nicht allen zum Gesetz machen. [S. Töllner's Theologische Untersuchungen, St. I. und II.]

II. Kennzeichen, woraus wir von dem Daseyn des wahren Glaubens gewiß seyn können. [M. p. 199. f.] Es ist jedem Christen höchst wichtig, zu wissen, ob er den wahren Glauben habe, damit er seiner Begnadigung bey Gott versichert seyn könne. Die Kennzeichen lassen sich unter zwey Klassen bringen, nach Anleitung des neuen Testaments. 1) Christliche Gesinnungen. Dies ist es, was im neuen Testamente oft φρονημα πνευματος oder πνευμα heißt. S. §. 123. Röm. 8, 14. 16.: „Die christliche, von Gott durch das Christenthum gewirkte, gebesserte Gesinnung, (πνευμα,) die wir bey uns finden, giebt uns innerlich den sichersten Beweis, (συμμαρτυρει,) daß wir Gottes Kinder sind, daß wir Gott ähnlich sind, daß wir ihn lieben, daß er uns liebt, wie der Vater seinen Sohn liebt.“ Ephes. 1, 13. 14. „Ihr seyd durch den heiligen Geist versiegelt worden, d. i. die christliche Gesinnung, die ihr Gott verdankt, ist euch sicherer Beweis, daß Gott euch liebt und einst beglücken wird; sie ist euch ein Unterpfand (ἀρραβων) der künftigen Belohnung.“ So auch 1 Joh. 3, 24.: „Aus dem Geiſte, (d. i. der gebesserten Gesinnung, die wir Christo und dem heiligen

Geiſte

Geiſte verdanken,) wiſſen wir, daß wir ächte Chriſten und Geliebte Gottes ſind.“ Der Chriſt kann alſo gewiß ſeyn, daß er den Glauben habe, wenn er bey ſich Abſcheu gegen die Sünde, aufrichtige Liebe zu Gott und Chriſto und zum Guten und Gottgefälligen, und das ſtete Streben nach Wachsthum in der Heiligung oder ſittlichen Vervollkommnung gewahr wird. 2) Dieſe guten Geſinnungen müſſen ſich aber auch durch das äußere Betragen des Menſchen und durch ſolche Handlungen, die aus dankbarer Liebe zu Gott und Chriſto, aus religiöſen Beweggründen, geſchehen, an den Tag legen, (καρποι πνευματος). Die ſind daher die untrüglichen Merkmale des Glaubens. S. 1 Joh. 2, 29. C. 3, 7. f.; und Chriſtus Matth. 7, 16.: an ihren Früchten ſollt ihr ſie erkennen. Auf Merkmale, die bloß aus innern Gefühlen hergenommen ſind, kann man ſich nicht ſicher verlaſſen. Der Menſch kann ſich dabey ſelbſt ſehr hintergehen, und andere, die dergleichen nicht in gleichem Grade empfinden, und dennoch den Glauben haben können, werden dadurch leicht irre gemacht und in Zweifel und Aengſtlichkeit geſtürzt, wenn man ihnen dergleichen als nothwendig vorſtellt. Eben ſo wenig kann verlangt werden, daß jeder Zeit und Stunde anzugeben wiſſe, wenn der Glaube bey ihm ſeinen Anfang genommen habe. Denn nach der Natur der menſchlichen Seele geſchieht dies nicht immer im Augenblicke, ſondern oft nach und nach. [S. Spalding, Vom Werth der Gefühle.]

Anm. Der unter den Theologen gebräuchliche Ausdruck: internum teſtimonium Spiritus ſancti, iſt aus Röm. 8, 16. genommen. (1 Joh. 5, 6. 8. beziehe man nicht hieher.) 1) Eigentlich iſt die Rede von der innern Ueberzeugung der Chriſten von ihrer Begnadigung bey Gott, die ſie durch ihre von Gott gewirkte gebeſſerte Geſinnung erhalten, welche Gott durch das Chriſtenthum in ihnen gewirkt hat. Dadurch ſind ſie gewiß: a) daß ſie von den göttlichen Strafen frey ſind, die ſie zu fürchten hatten, ſo lange ſie ungebeſſert waren und den ſündlichen Lüſten folgten; und b) daß ſie nun an allen Rechten und Vorzügen der gläubigen Chriſten Antheil haben und der denſelben verheißenen Seligkeit theilhaftig werden ſollen. 2) Aber die Theologen rechnen zugleich auch dazu: die innere Ueberzeugung der Chriſten von der Göttlichkeit der chriſtlichen Lehre. Dies geſchieht aber nur folgerungsweiſe. Der Chriſt nämlich macht den Schluß: Weil durch die beſſernde Wirkung des Chriſtenthums, (die er aus eigner Erfahrung kennt,) mehr ausgerichtet werde, als durch alle anderweitige menſchliche Hülfsmittel; ſo folge, daß dieſe Lehre göttlich ſey, oder daß wir den Verſicherungen Jeſu und ſeiner Apoſtel glauben müſſen, die ſie für eine göttliche Lehre erklären. (Joh. 7, 17. aus eigner Erfahrung inne werden, daß das wahr ſey, was Jeſus ſagt; er rede nicht von ſich ſelbſt; u. ſ. f. S. auch 1 Theſſ. 2, 13.) Alſo dies beruht auf der Erfahrung jedes einzelnen Chriſten, daß er die Wirkung der chriſtlichen Lehre ſelbſt bey ſich erfahren habe. Daher nennt man es auch den Erfahrungsbeweis, und darauf dringt Chriſtus ſelbſt immer. Joh. 7, 16. 17. 1 Theſſ. 2, 13. Jeder wahre Chriſt muß die Erfahrung haben. Folglich kann dies zur Ueberzeugung eines andern, der kein Chriſt oder kein gebeſſerter Chriſt iſt, nicht als Beweis gebraucht werden, darum, weil ein ſolcher

die

dann folge die beunruhigende Empfindung des wohlverdienten göttlichen Unwillens, und der Wunsch, begnadigt zu werden. Nun komme dann dem Menschen das Evangelium zu Hülfe, und tröste und beruhige ihn. So entstehe hierauf der Glaube und die Früchte desselben, und aus dem Glauben Sündenvergebung und Versicherung davon. — Allerdings ist dies bey vielen der Gang und die Ordnung dieser Veränderung ihres sittlichen Zustandes, aber nicht bey allen ist dieselbe Ordnung und Folge; es kommt auch auf die Folge nichts an, wenn nur die wesentlichen Stücke des Glaubens selbst da sind. So wenig die Wissenschaften und Künste von allen auf einerley Art und nach einerley Methode erlernt werden können: eben so wenig kann auch der Glaube auf dieselbe Art bey allen Christen erweckt werden. Bey dem einen muß der Anfang gemacht werden mit den Schreckniſſen der göttlichen Drohungen und Strafen; bey sanftern, weichherzigen Menschen, von der unendlichen Liebe Gottes und seinen Verheißungen. Beide können auf verschiedenen Wegen im Anfange zu demselben Ziele gelangen. Wenn wir die im alten und neuen Testamente aufgezeichneten Bekehrungsgeschichten vergleichen, so finden wir eben diese Verschiedenheit. Die Sache selbst, worauf es ankommt, findet sich bey allen; aber der Weg, auf welchem sie zum Glauben gelangen, ist nicht derselbe. Schriften über die Geschichte der Bekehrung einzelner Menschen sind nützlich, aber man muß Vorsicht anwenden, daß wir die verschiedenen Führungen und Erfahrungen nicht allen zum Gesetz machen. [S. Töllner's Theologische Untersuchungen, St. I. und II.]

II. Kennzeichen, woraus wir von dem Daseyn des wahren Glaubens gewiß seyn können. [M. p. 199. f.] Es ist jedem Christen höchst wichtig, zu wissen, ob er den wahren Glauben habe, damit er seiner Begnadigung bey Gott versichert seyn könne. Die Kennzeichen lassen sich unter zwey Klassen bringen, nach Anleitung des neuen Testaments. 1) Christliche Gesinnungen. Dies ist es, was im neuen Testamente oft φρονημα πνευματος oder πνευμα heißt. S. §. 123. Röm. 8, 14. 16.: „Die christliche, von Gott durch das Christenthum gewirkte, gebesserte Gesinnung, (πνευμα,) die wir bey uns finden, giebt uns innerlich den sichersten Beweis, (συμμαρτυρει,) daß wir Gottes Kinder sind, daß wir Gott ähnlich sind, daß wir ihn lieben, daß er uns liebt, wie der Vater seinen Sohn liebt.“ Ephes. 1, 13. 14. „Ihr seyd durch den heiligen Geist versiegelt worden, d. i. die christliche Gesinnung, die ihr Gott verdankt, ist euch sicherer Beweis, daß Gott euch liebt und einst beglücken wird; sie ist euch ein Unterpfand (ἀρραβων) der künftigen Belohnung.“ So auch 1 Joh. 3, 24.: „Aus dem Geiste, (d. i. der gebesserten Gesinnung, die wir Christo und dem heiligen

Geiste

leiste verdanken,) wissen wir, daß wir ächte Christen und Geliebte Gottes sind.“ Der Christ kann also gewiß seyn, daß er den Glauben habe, wenn er bey sich Abscheu gegen die Sünde, aufrichtige Liebe zu Gott und Christo und zum Guten und Gottgefälligen, und das stete Streben nach Wachsthum in der Heiligung oder sittlichen Vervollkommnung gewahr wird. 2) Diese guten Gesinnungen müssen sich aber auch durch das äußere Betragen des Menschen und durch solche Handlungen, die aus dankbarer Liebe zu Gott und Christo, aus religiösen Beweggründen, geschehen, an den Tag legen, (καρποι πνευματος). Die sind daher die untrüglichen Merkmale des Glaubens. S. 1 Joh. 2, 29. C. 3, 7. f.; und Christus Matth. 7, 16.: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Auf Merkmale, die bloß aus innern Gefühlen hergenommen sind, kann man sich nicht sicher verlassen. Der Mensch kann sich dabey selbst sehr hintergehen, und andere, die dergleichen nicht in gleichem Grade empfinden, und dennoch den Glauben haben können, werden dadurch leicht irre gemacht und in Zweifel und Aengstlichkeit gestürzt, wenn man ihnen dergleichen als nothwendig vorstellt. Eben so wenig kann verlangt werden, daß jeder Zeit und Stunde anzugeben wisse, wenn der Glaube bey ihm einen Anfang genommen habe. Denn nach der Natur der menschlichen Seele geschieht dies nicht immer im Augenblicke, sondern oft nach und nach. [S. Spalding, Vom Werth der Gefühle.]

Anm. Der unter den Theologen gebräuchliche Ausdruck: internum testimonium Spiritus Sancti, ist aus Röm. 8, 16. genommen. (1 Joh. 5, 6. 8. beziehe man nicht hieher.) 1) Eigentlich ist die Rede von der innern Ueberzeugung der Christen von ihrer Begnadigung bey Gott, die sie durch ihre von Gott gewirkte gebesserte Gesinnung erhalten, welche Gott durch das Christenthum in ihnen gewirkt hat. Dadurch sind sie gewiß: a) daß sie von den göttlichen Strafen frey sind, die sie zu fürchten hatten, so lange sie ungebessert waren und den sündlichen Lüsten folgten; und b) daß sie nun an allen Rechten und Vorzügen der gläubigen Christen Antheil haben und der denselben verheißenen Seligkeit theilhaftig werden sollen. 2) Aber die Theologen rechnen zugleich auch dazu: die innere Ueberzeugung der Christen von der Göttlichkeit der christlichen Lehre. Dies geschieht aber nur folgerungsweise. Der Christ nämlich macht den Schluß: Weil durch die bessernde Wirkung des Christenthums, (die er aus eigner Erfahrung kennt,) mehr ausgerichtet werde, als durch alle anderweitige menschliche Hülfsmittel; so folge, daß diese Lehre göttlich sey, oder daß wir den Versicherungen Jesu und seiner Apostel glauben müssen, die sie für eine göttliche Lehre erklären. (Joh. 7, 17. aus eigner Erfahrung inne werden, daß das wahr sey, was Jesus sagt; er rede nicht von sich selbst; u. s. f. S. auch 1 Thess. 2, 13.) Also dies beruht auf der Erfahrung jedes einzelnen Christen, daß er die Wirkung der christlichen Lehre selbst bey sich erfahren habe. Daher nennt man es auch den Erfahrungsbeweis, und darauf dringt Christus selbst immer. Joh. 7, 16. 17. 1 Thess. 2, 13. Jeder wahre Christ muß die Erfahrung haben. Folglich kann dies zur Ueberzeugung eines andern, der kein Christ oder kein gebesserter Christ ist, nicht als Beweis gebraucht werden, darum, weil ein solcher die

die beſſere Wirkung der chriſtlichen Lehre bey ſich nicht erfahren hat. Noch weniger geht dieſer Beweis auf die Göttlichkeit der bibliſchen Bücher, ſondern bloß auf die darin enthaltene Lehre. [S. Leß Anhang zu ſeiner Wahrheit der chriſtlichen Religion, und Nöſſelt Diſſ. de interno Sp. S. teſt., Halle 1766.] (Vergl. §. 7. II. am Ende.)

III. Von den verſchiedenen Graden des Glaubens, und der Möglichkeit, den Glauben zu verlieren, oder des Rückfalles.

1) Da die Kenntniſſe, Einſichten und die Gemüthsſtimmung der Menſchen ſehr verſchieden ſind, ſo wie ihre natürlichen Anlagen, Temperamente, Fähigkeiten; ſo folgt daraus, daß der Glaube nicht bey allen einerley Grad der Vollkommenheit haben kann. Die Schwäche und Unvollkommenheit des Glaubens zieht aber nur in ſo fern Verantwortung nach ſich, als ſie verſchuldet iſt, worüber mehreres in der theologiſchen Moral. Es wird daher in der heiligen Schrift der ſchwache und unvollkommene, anfangende Glaube von dem ſtarken, vollkommenen, befeſtigten und bewährten unterſchieden, und der Zuſtand der Anfänger mit dem Kindheitszuſtande, der vollkommenern Chriſten aber mit dem männlichen Alter verglichen. S. Röm. 4, 19. 2 Theſſ. 1, 3. Epheſ. 4, 13. 14. 1 Cor. 3, 1.

2) Aber auf den höchſten möglichen Grad der Vollkommenheit des Glaubens kann kein Chriſt Anſpruch machen, ob er gleich ſtets danach ſtreben muß, immer weiter zu kommen. Große Unvollkommenheiten und unzählige Mängel bleiben immer übrig, auch bey dem beſten Chriſten, theils in Abſicht der Erkenntniß, theils, und noch weit mehr, in Abſicht der Befolgung und Ausübung der erkannten Wahrheiten. S. Pſ. 19, 13. Phil. 3, 12. Jac. 3, 2. Dies muß daher auch von dem Lehrer zur Demüthigung des menſchlichen Stolzes recht oft bemerkt, und dazu benutzt werden, immer mehr Eifer und Streben nach Vollkommenheit und Vorſicht im Verhalten zu erwecken. Eben daher kommt es, 3) daß bey jedem, auch dem beſten und vollkommenſten, immer die Möglichkeit übrig bleibt, den Glauben zu verlieren, oder daß die Möglichkeit des Rückfalles ſtatt findet. Dies iſt die deutliche Lehre der Bibel, daß man den Glauben verlieren, und alſo der um des Glaubens willen verheißenen Glückſeligkeit verluſtig gehen könne. S. 1 Tim. 1, 19. C. 6, 21. Chriſtus ſelbſt erwähnt προσκαιρους, die zwar den wahren Glauben haben, aber im Glauben nicht beſtändig ſind, Luc. 8, 13. Wozu dienten auch die häufigen Ermahnungen zur Beſtändigkeit im Glauben in der heiligen Schrift, wenn er nicht könnte verloren werden? Vergl. Gal. 2, 3. Hebr. 6, 4. f. Indeſſen ſteht einem ſolchen, ſo lange er lebt, der abermalige Weg zur Erlangung des Glaubens und zur Beſſerung offen. Luc. 22, 32. Pſ. 51, 2. — 19., vergl. §. 113. Aber, das iſt ſchon aus pſychologiſchen Grün-

den

den gewiß, daß die Besserung und Erneuerung des Glaubens schwerer hält, je öfter ein Mensch, der schon mehrmals auf dem Wege zur Besserung war, zum Unglauben und zur Sünde wieder zurückkehrt. 2 Petr. 2, 20. — 22. 2 Tim. 2, 26.

Anm. Es hat mehrere gegeben, die behauptet haben, daß der Mensch den wahren Glauben nicht wieder verlieren könne. Dagegen ist diese Behauptung gerichtet. a) Verschiedene Fanatiker sind der Meinung gewesen, daß der Glaube nicht einmal durch Versündigung und Laster könne verloren oder aufgehoben werden. So lehrten, nach Irenäus, schon die Valentinianer; so später die schwärmerischen Anabaptisten, zur Zeit der Reformation, Münzer, u. a., gegen welche der 13te Artikel der Augsburgischen Confession spricht. b) Auch die Vertheidiger des absoluti decreti behaupteten, daß man den wahren Glauben, wenn man ihn einmal erlangt habe, nicht wieder verlieren könne, weil Gott seinen einmal gefaßten unwiderruflichen Rathschluß über die Seligkeit eines Menschen nicht ändern könne. Da nun, nach der heiligen Schrift, ohne Glauben niemand selig werden könne; so folge, daß der zur Seligkeit Prädestinirte den Glauben nicht wieder verlieren könne; vergl. §. 32. zuletzt. So lehrte zuerst Augustin. Ihm folgte im fünften Jahrhundert Prosper von Aquitanien, und im neunten Jahrhundert Gottschalk, wiewohl sich dieser zweydeutig darüber erklärte. Eben diese Lehren nahmen Calvin und Beza an, im sechzehnten Jahrhundert; und auf der Synode zu Dortrecht, 1618, setzte man es, nebst dem absoluto decreto, als Glaubensartikel gegen die Arminianer fest.

IV. Nothwendige Eigenschaften, die der Glaube eines Christen haben muß, wenn er für ihn seligmachend oder beglückend seyn soll.

1) Beständigkeit bis an das Lebensende, (perseverantia). Paulus nennt es ὑπομονην, Hebr. 10, 36. vergl. C. 3, 14. 1 Cor. 15, 58. (Matth. 24, 13. ist nicht von der Seligkeit, sondern von leiblicher Errettung die Rede.) Diese Beständigkeit muß sich aber auf alle zum Glauben gehörige Stücke erstrecken, daß man weder die christliche Lehre überhaupt verläugne, oder abfalle, (Luc. 8, 13. 2 Petr. 2, 20.), noch auch einzelne dazu wesentlich gehörige Lehren, (1 Joh. 2, 24.); daß man im Vertrauen auf die göttlichen Verheißungen Beständigkeit beweise, (Hebr. 6, 12. Col. 1, 23.), und die Uebertretung der göttlichen Gebote auf das sorgfältigste vermeide, (1 Tim. 1, 18. vergl. Ezech. 18, 26.).

2) Wachsthum und Zunehmen im Glauben, (incrementa fidei). Wir müssen (1.) unsere Kenntnisse sowohl von den christlichen Glaubenswahrheiten als auch von unsern christlichen Lebenspflichten zu erweitern und immer gewisser zu machen suchen. Hebr. 5, 12. C. 6, 1. f. Phil. 1, 9. f. (2.) In der Heiligung und in der Uebung aller christlichen Tugenden müssen wir immer vollkommener zu werden suchen. Wir müssen täglich die noch übrigen Fehler abzulegen und zu verbessern streben, und die Abneigung gegen die

die Sünde unterhalten und vermehren, (poenitentia quotidiana,) 1 Petr. 2, 1. 2.; und in der Rechtschaffenheit und christliche Tugendübung müssen wir es zu einer Fertigkeit bringen, 2 Cor. 7, 1. Die Theologen wenden hier den psychologisch richtigen Satz an: es finde kein Stillstand statt, entweder gehe man vorwärts oder rückwärts im Guten.

3) Erweise des Glaubens durch gute Werke oder Tugenden, (demonstratio fidei per bona opera s. recte facta). [M. p. 211. §. 11. f.]

A. Verschiedene Bedeutungen des Wortes: ἔργα, in der heiligen Schrift. Daß man diese verschiedenen Bedeutungen nicht genau unterschieden hat, dies ist die Ursache so vieler Mißverständnisse und Streitigkeiten gewesen. a) Ἔργον wird überhaupt von jeder Handlung im allgemeinsten Sinne gebraucht, sie sey sittlich gut oder böse, z. B. Gott vergilt jedem nach seinen Werken, Röm. 2, 6. u. a. (Es bedeutet daher ἔργον auch Verrichtung, Geschäft, Amt, z. B. Kirchenamt, als 2 Tim. 2, 21. f.) b) Ἔργα ἀγαθὰ oder καλὰ, oder ἔργα simpliciter, wird häufig von den einzelnen gesetzmäßigen Handlungen oder Tugenden der Christen gebraucht, die Gott zu belohnen verheißen hat, im Gegensatz von ἁμαρτίαι oder ἔργα πονηρὰ. Matth. 5, 16. Röm. 2, 7. 1 Tim. 5, 24. 25. u. a. In diesem Sinne nimmt Jacobus, durch das ganze zweyte Capitel hindurch, ἔργα, vergl. Cap. 3, 13. Da sind also gute Werke, fromme Handlungen, oder Handlungen, die um Gottes willen verrichtet werden, d. i. aus Liebe und willigem Gehorsam gegen Gott. Nur solche Handlungen erklärt die heilige Schrift für wahre Tugenden, weil sie aus religiösen Motiven herfließen. Christlich gute Werke sind sie, sobald dabey auf Christum besonders Rücksicht genommen wird. Es wird aber dann eben dieses Wort auch von einzelnen Werken der Liebe, als Almosen u. dergl., gebraucht, im engern Sinne, Apostelg. 9, 36. 1 Tim. 6, 18. u. s. w. An diese Bedeutung hielt man sich in der römischen Kirche von der Zeit des Mittelalters an vornehmlich, und behauptete daher die Verdienstlichkeit des Almosengebens, der Schenkungen an Klöster, Kirchen u. s. w. §. 125. Aber diese Handlungen heißen in der heiligen Schrift gleichfalls nur in so fern gute Werke, als sie ein thätiger Beweis der Liebe und des Gehorsams gegen Gott sind, oder so fern sie aus religiösen Motiven herfließen. c) Ganz verschieden hier ist die Bedeutung von ἔργα νόμου bey Paulus, (oder ἔργα, wie sie bisweilen der Kürze wegen schlechthin nennt,) wenn er sie πίστις entgegen setzt, Röm. 2. 3. 4. Gal. 2. 3. u. f. [S. Progr. — dispari formula docendi, qua Christus, Paulus atque Jacobus de fide et factis disserentes usi sunt, itemque de discrimine ἔργων νόμου et ἔργων ἀγαθῶν, (1803,) in Scr. var. arg. N. XI.

III.] Dieſem Ausdruck entſpricht in den Schriften der Rabbinen מַעֲשִׂים הַתּוֹרָה מִן, und es wird darunter die Erfüllung und Beobachtung des göttlichen Geſetzes und der einzelnen Vorſchriften deſſelben verſtanden, ſie mögen nun moraliſchen oder anderweitigen Inhalts ſeyn, oder ſie mögen von Gott durch Chriſtum, oder Moſes, oder ſelbſt durch das Naturgeſetz geboten ſeyn. S. §. 113. II. und §. 123. am Ende in der Anmerkung. Paulus giebt zu und ſagt es oft ausdrücklich, daß, wer dieſe ihm auf die eine oder andere Art bekannt gewordenen Gebote vollkommen beobachte, wirklich leben, oder Glückſeligkeit von Gott zur Belohnung erlangen werde, nicht als könnte er dieſe als Recht oder als verdienten Lohn fordern, ſondern weil es Gott verheißen habe. Aber dieſer Beobachtung könne ſich kein Sterblicher in ſeinem gegenwärtigen Zuſtande rühmen, und keiner deswegen könne auch keiner hoffen, darum, weil er den göttlichen Geboten Genüge geleiſtet habe, (ἐξ ἔργων νόμου,) von Gott begnadigt oder beſeligt zu werden. So erklärt ſich ganz deutlich darüber: Tit. 3, 5. vergl. V. 3. 2 Tim. 1, 9. Epheſ. 2, 8. f. Er ſchließt alſo unſere Beobachtung des göttlichen Geſetzes darum von der Begnadigung aus, oder er behauptet, ſie ſey nicht Erwerbungsgrund unſerer Begnadigung bey Gott, weil wir das göttliche Geſetz wirklich nicht ſo beobachten, daß wir uns der oben gedachten göttlichen Verheißungen getröſten könnten; und gleichwohl habe doch Gott erklärt, daß er uns begnadigen wolle; es müſſe alſo auf einem andern Wege und durch ein anderes Mittel geſchehen, nämlich durch den Glauben. Darum ſchließt er nun die ἔργα νόμου oder unſere vermeinte Beobachtung der göttlichen Vorſchriften von dem Glauben an Jeſum und der dadurch zu erlangenden Begnadigung und Seligkeit aus, Röm. 3, 20. und ſonſt. Dagegen die ἔργα ἀγαθα, d. i. die aus Liebe zu Gott und Chriſto geübten Tugenden, will er ſo wenig, wie Chriſtus und Jacobus, ausgeſchloſſen wiſſen, ſondern leitet ſie, wie dieſe, aus dem Glauben her, und dringt darauf eben ſo nachdrücklich, und zwar in denſelben Stellen, wo er den ἔργοις νόμου die Verdienſtlichkeit abſpricht, als Röm. 2, 7. — 10. Epheſ. 2, 10. u. f. Vergl. §. 108. und §. 123. am Ende. Paulus und Jacobus ſind alſo in der Sache ſelbſt einig, und es iſt keine Verſchiedenheit der Bedeutung in den Wörtern: πιστις und δικαιουσθαι, ſondern einzig in dem Worte: ἔργα. Paulus redet von dem thörichten Wahne, bey welchem man durch die vermeinte Geſetzeserfüllung Leben und Seligkeit von Gott erwarten will, (da man Gottes Geſetz doch nicht wirklich beobachtet hat;) Jacobus, von der frommen, anſpruchsloſen Tugendübung, als Frucht und Beweis des Glaubens iſt und daher von Gott belohnt wird. Jenes mißbilligen Paulus und Jacobus mit Chriſto; dieſes letztere aber fordern beide, eben ſo wie Chriſtus, mit großem Ernſt und Nachdruck.

B.

B. Was Christus und die Apostel von der Erweisung d Glaubens durch gute Werke lehren. Sie sind alle darin einig daß ein müßiger oder unthätiger Glaube ohne Nutzen sey f den Menschen, (νεκρα, Jac. 2.,) und durchaus seiner Absicht entg gen. Denn der Glaube sey ganz für das thätige Leben, und muß eben durch Heiligung und Tugenden an den Tag gelegt und bewiese werden, so oft sich dazu Gelegenheit finde. Dies ist es, was Jac. 2 so trefflich aus einander setzt. Seine Lehre ist: „Glauben an Gott, (Kenntniß von Gott, und das damit verbundene Vertrauen auf ihn,) muß jeder Christ haben, aber ihn durch die That beweisen, (die Früchte, Cap. 3.). Was hilft es, zu sagen: ich erkenne und verehre Gott und vertraue auf ihn, wenn man es nicht durch seine frommen Handlungen beweiset? Wenn Abraham den Glauben mit dem Munde bekannt, aber Gott nicht wirklich gehorcht hätte, da er ihm befahl, Isaak zu opfern, würde das Gott gebilligt haben? Nein! Erst da erhielt er Gottes Beyfall und Segnungen, da er durch die That bewies, daß er richtig von Gott denke und ihm uneingeschränkt vertraue.“ Und eben so lehrt Christus, daß der Mensch aus seinen Werken (καρποι) beurtheilt werden müsse, und es dadurch beweise, daß er Gottes Verehrer sey, Matth. 7, 16. — 24. Joh. 14, 15. C. 15, 14.; und Paulus, Röm. 2, 7.: daß Gott die Menschen belohne wegen standhafter Tugendübung, (ὑπομονη ἐργου ἀγαθου); und Ephes. 2, 8. — 10., daß zwar die Christen ihr Glück bloß der Gnade Gottes, und nicht ihren Werken, zu danken hätten, daß sie aber doch, nach den göttlichen Vorschriften, ἐργα ἀγαθα üben müßten. So nennt er auch die Tugenden καρπους πνευματος, (des durch das Evangelium gebesserten Herzens,) Gal. 5, 22. 25. und sagt Röm. 8, 1. 13.: der ist kein Christ, der nicht hat πνευμα Χριστου. S. andere Stellen in den Anmerkungen bey Morus, (p. 212.). Die einstimmige Lehre der heiligen Schrift davon ist also kürzlich diese: Der Glaube ist die Bedingung der Seligkeit, (daher wird in der ganzen heiligen Schrift, vom Anfange bis zum Ende, ein so hoher Werth darauf gelegt). Dieser Glaube aber kann ohne wahre Herzensbesserung und Heiligung gar nicht statt finden, und diese legt sich auch durch gute Handlungen oder Werke an den Tag. Gott belohnt nun diesen Glauben und die damit unzertrennlich verbundene Heiligung und deren Erweise durch gute Werke. Der Glaube, und was damit zusammenhängt, ist also Bedingung des Heils, (conditio salutis,) aber nicht Erwerbungsgrund, (causa meritoria); denn die Glückseligkeit ist unverdiente Wohlthat. S. Röm. 3, 24. 25. C. 6, 22. f. Vergl. §. 125.

§. 1

§. 125.

Ueber die Beſchaffenheit der chriſtlich guten Werke oder der Tugenden; über ihre Verbindung, worin ſie mit der Seligkeit der Chriſten ſtehen; und über ihre Verdienſtlichkeit.

[M. p. 212. 213.]

I. Wahre Beſchaffenheit der chriſtlich guten Werke oder der Tugenden. Sie bekommen ihren Werth, oder ihre Belohnungsfähigkeit, (nicht Verdienſtlichkeit,) theils durch die Uebereinſtimmung mit den göttlichen Verhaltungsvorſchriften, die den Chriſten gegeben ſind, (materiale actionis,) Jac. 2, 11., theils durch die Abſicht, in welcher ſie verrichtet wurden, und durch die Motive zur Handlung, (formale). Eine Handlung alſo, die an ſich gut und geſetzmäßig iſt, aber aus unlautern und unedeln Abſichten geſchieht, z. B. Eitelkeit, Ehrſucht, zur Befriedigung ſeiner Liebe, iſt kein gutes Werk. Der Chriſt übt nur dann chriſtlich gute Werke, wenn er aus dankbarer Liebe zu Gott und Chriſto und aus unbedingtem Gehorſam gegen ihre Vorſchriften, kurz, aus chriſtlich religiöſen Motiven handelt. Röm. 12, 2. 2 Cor. 5, 15. Phil. 1, 11. Joh. 14, 15. 21., und faſt der ganze erſte Brief des Johannes. Hier können dreyerley Fälle unterſchieden werden: 1) Der Chriſt kann, indem er handelt, ſich dieſes Bewegungsgrundes deutlich bewußt ſeyn, und bloß um deſſelben willen handeln. 2) Aber es iſt nicht allemal möglich, auch nicht immer erforderlich, ſich dieſes Bewegungsgrundes jedesmal bey allen einzelnen Handlungen beſtimmt und deutlich bewußt zu ſeyn. Denn durch langer Uebung entſteht auch hier, (wie bey der Sünde,) eine Fertigkeit im Handeln: und da dieſe Fertigkeit einen hohen Grad der Vollkommenheit vorausſetzt, ſo iſt der Werth ſolcher Handlungen darum nicht geringer, ſondern oft größer; denn ſie ſetzt den herrſchenden Sinn der Frömmigkeit und Gottesliebe voraus. 3) Kindlicher Gehorſam gegen Gott, oder religiöſe Motive ſind auch nicht immer die einzige und alleinige Triebfeder zu guten Handlungen, ſelbſt bey Chriſten, ſondern oft zugleich Vortheil, Belohnung, Furcht vor Strafe, Erhaltung des guten Rufs, (vergl. An ſich ſind dieſe Motive nicht geradezu ganz auszuſchließen, (wie einige überſtrenge Sittenrichter, welche die menſchliche Natur nicht kennen, wollen); denn Gott bedient ſich ja ſelben ſelbſt als Mittel, die Menſchen zur Beobachtung ſeiner Geſetze anzuhalten. Sie können alſo als Hülfsmittel von uns gebraucht werden. Aber das iſt gewiß, daß eine Handlung, die blos aus dieſen Motiven geſchieht, keine chriſtliche fromme Handlung oder kein gutes Werk genannt werden kann, ob ſie gleich

übrigens nützlich, rühmlich und auch an sich selbst gott fällig seyn kann. S. Röm. 2, 14. 26. 27. Apostelg. 10, 34. 35. Man muß daher bey der christlichen Erziehung der J der sehr vorsichtig seyn, ja nicht die Hauptmotive von G furcht und von Eigennutz herzunehmen, weil dadurch alles G und aller religiöse Sinn erstickt und viel Böses in das Herz Kinder gepflanzt wird. Also, bey den christlich guten Wer kommt es auf den Gemüthszustand und auf die Gesinnung Menschen an, womit er die Handlungen verrichtet, πνευμα, G 5, 22. Der Mensch ist nur dann fähig zu guten Werken, (christlichen Sinne,) wenn bey ihm reine Liebe zu Gott und Chr herrschend ist, und wenn er den Grundsatz hat, darum a erkannte Gute zu thun und alles erkannte Böse zu meiden, n es der Wille Gottes und Christi ist. Gott und Christus beurth len daher den Werth einer Handlung gar nicht nach ihrer äuß Erheblichkeit, worauf die Menschen sehen, sondern bloß nach Gesinnung des Herzens, die andere Menschen nicht kennen. D her kann Menschen oft eine Handlung geringfügig, unbedeute ja tadelnswerth scheinen, die in Gottes Augen sehr löblich und hohen Werth hat, z. B. die Handlung der Maria, da Jesum salbte, Marc. 14., welche die Schüler Jesu tadelten. C stus aber nennt sie V. 6. eine schöne Handlung, weil es fromme Handlung war, d. i. weil sie aus inniger, dankbarer L zu Christo geschah; und nur solche Handlungen sind, nach sein Urtheil, schöne Handlungen. [S. Töllner Ueber die schaffenheit eines guten Werkes, in den Theol. Unters. Th. II.]

Anm. 1. Gute Werke werden von jedem Christen, so eru sie zu thun möglich sind, gefordert. Gal. 5, 25. 1 Joh. 2, 6. C. Vergl. §. 123. Eine nöthige Einschränkung. Denn bisweilen es an Gelegenheit und günstigen Zeitumständen, um die im Herzen borgene fromme Gesinnung an den Tag zu legen durch äußere Hand gen. Ferner: bey den Anfängern im Christenthum, wo zwar wirkli Glaube ist, aber in geringerm Grade, (§. 124.,) können auch die Frü des Glaubens noch nicht die Vollkommenheit und die Reife haben, bey erfahrnern und geübten Christen. Gott beurtheilt aber die Güt Handlungen nach der Gesinnung und Rechtschaffenheit des Herzens, die muß immer da seyn. Ephes. 4, 20. 1 Joh. 2, 6. Daher kann nicht sagen: der Glaube sey allezeit tugendreich. Denn er kan nicht allezeit seyn; und wenn es ohne Schuld des Menschen ist, so kan ihm nicht zugerechnet werden. Darüber aber kann nur Gott untrü urtheilen.

Anm. 2. Wenn die heilige Schrift von christlich guten Werken ihrer Nothwendigkeit redet, so meint sie eigentlich bloß Christen, was nach der christlichen Lehre von diesen gefordert wird. Wer Kenntniß des Christenthums ohne sein Verschulden entbehrt, von dem nicht gefordert werden, daß er nach den Lehren desselben handeln und er kann darum, weil er nicht danach handelt, nicht gestraft verdammt werden. Denn von niemanden wird mehr gefordert, als

gegeben ist. Die christlichen Handlungen können allerdings an sich vollkommener und edler seyn, weil sie aus vollkommenern, reinern und edlern Motiven herfließen. Aber darum hören die an sich guten Handlungen der Nichtchristen nicht auf, an sich gut und gottgefällig zu seyn, wenn sie gleich nicht aus eigentlich christlichen Motiven herrühren. S. das Beyspiel vom Hauptmann Cornelius, Apostelgesch. 10., und Pauli Ausspruch, Röm. 2, 6. — 11. In der ersten Stelle legt Petrus dem heidnischen Hauptmann Cornelius, V. 35., φοβον θεου bey, und in der andern gebraucht Paulus den Ausdruck: ἐργα ἀγαθα, von Handlungen der Heiden, und beide behaupten, daß der religiöse Sinn und die wirklich religiösen Handlungen der Heiden Gott in ihrer Art angenehm und belohnungsfähig wären. Falsch ist also Augustin's Satz: virtutes ethnicorum esse splendida vitia. Denn er lehrte: was der Mensch thue als Mensch, ohne die übernatürliche und unwiderstehliche Gnade, sey Sünde. Deswegen behauptete er, die Heiden würden verdammt, weil sie nicht Gutes thun könnten, sondern nur sündigen. S. §. 121. II.

II. Ueber die Verbindung, worin gute Werke der Christen mit ihrer Seligkeit stehen. [M. p. 212. not. und p. 214.] Es wurde schon im sechzehnten Jahrhundert in der lutherischen Kirche gestritten, ob gute Werke zur Seligkeit nothwendig wären. Dies behauptete Ge. Major, (ein wittenbergischer Theologe,) und einige Melanchthonianer; andere waren dagegen, als Flacius, u. a.; und Nic. Amsdorf zu Naumburg behauptete gar (1559): sie wären zur Seligkeit schädlich, (hinderlich an der Seligkeit). Ein schrecklicher Satz, wenn man ihn so verstehen wollte, die Beobachtung der Gebote Gottes mache uns verdammlich. Das wollte er aber nicht sagen, sondern: es sey eine der Seligkeit nachtheilige Meinung, daß man durch gute Werke Seligkeit verdienen könne; und da hatte er Recht. Aber Major's Satz war auch richtig. Es kommt hier auf die Frage an: Worin besteht die geistige Glückseligkeit der Christen? 1) Der Anfang und die Grundlage derselben besteht in Sündenvergebung oder Rechtfertigung (im engern Sinne). Diese ist freyes Geschenk Gottes und kann durch gute Werke nicht verdient werden, §. 113. II. Aber man geht dieser Wohlthat verlustig, sobald man unterläßt, gute Werke zu üben, oder Sünden begeht. S. 1 Joh. 3, 6. Gal. 5, 19. 1 Cor. 6, 9. 10. Also sind sie zur Erhaltung (conservatio) dieser Wohlthat nöthig; sie sind, sobald sie zu thun möglich sind, Pflicht und Bedingung, ob sie gleich nicht Erwerbungsgrund derselben sind. 2) Es gehören dazu göttliche Belohnungen, oder Beweise seines Wohlgefallens, theils natürliche, (Seelenruhe, Friede mit Gott und dergl.), theils (nach der Lehre der Schrift) positive, in diesem und dem künftigen Leben. Diese können durch gute Werke an sich eben so wenig verdient werden. Aber der Glaube und die damit verbundene Heiligung und gute Werke sind doch Bedingungen, unter denen diese Belohnungen allein erhalten werden, und der Grad der Belohnungen richtet sich nach dem Grade des Eifers in der Heiligung. Matth. 25,

20. — 29. 2 Cor. 9, 6. Gal. 6, 7. u. ſ. w. Denn die Erfüllung der göttlichen Geſetze iſt ja ein eben ſo weſentliches Stück des Glaubens der Chriſten, als Vertrauen auf Gott um Chriſti willen. §. 123. Gute Werke werden darum immer als Wirkungen und Früchte des Glaubens der Chriſten in der heiligen Schrift beſchrieben. Jac. 2, 26. u. ſ. Man ſagt alſo mit Recht: daß gute Werke zur Erlangung der Glückſeligkeit (als Bedingung) nothwendig ſind, (Major), ob ſie gleich nicht als verdienſtlich, oder als Erwerbungsgrund der Seligkeit angeſehn werden können, (Flacius und Amsdorf). [Vergl. Werth der Behauptungen Jeſu und ſeiner Apoſtel, von F. L. Rühl, Leipzig 1791, 8., vornehmlich die vierte Abhandlung: Seligkeit beruht allein auf Glauben, und fordert alſo auch eine, auf göttliches Anſehen ihres Stifters ſich gründende Seligkeitslehre; und Storr's Commentar zum Brief an die Hebräer, Th. II.]

III. Ueber die falſche Lehre von Verdienſtlichkeit der guten Werke und Erklärungen darüber aus der Geſchichte.

Gott hat beſchloſſen und verheißen, die guten Handlungen der Menſchen zu belohnen. Aber dieſe Belohnung iſt nicht von Seiten der Menſchen verdienter Lohn, (ſ. §. 108. II.,) den Gott zu geben ſchuldig wäre, ſondern Geſchenk aus freyer unverdienter Gnade. Daher heißen dieſe Belohnungen im neuen Teſtamente χαρις, δωρεα, ἐπαινος (Belobung), δοξα, στεφανος, welches alles Geſchenke und unverdiente Belohnungen anzeigt. Sie ſollten den Menſchen zum Antriebe dienen, Gott deſto inniger zu lieben, und die göttlichen Gebote, (deren Beobachtung allerdings für ſie manche Schwierigkeiten hat,) mit deſto größerm Eifer und Willigkeit zu erfüllen. Dies leuchtet ſchon der geſunden, vorurtheilsfreyen Vernunft ein, und dennoch hat der große Haufen der Menſchen, zu allen Zeiten und in allen Religionsparteyen, gewiſſe äußere Handlungen für verdienſtlich und gottverſöhnend gehalten. Dieſer Irrthum kommt 1) von ſeiner theoretiſchen Seite betrachtet, aus einer gemeinſchaftlichen Quelle, aus falſchen Vorſtellungen von Gott und den Verhältniſſen der Menſchen gegen Gott. Daher iſt er ſo herrſchend unter Juden, Heiden und Chriſten, ſo verſchieden auch die Nüancen und Modificationen deſſelben ſind. S. hierüber §. 108. II. Aber dieſen theoretiſchen Irrthum würde man viel leichter vermieden und abgelegt haben, wenn er nicht 2) mit den verderbten Neigungen des menſchlichen Willens zuſammenhinge. Die Liebe zur Sünde machte die Menſchen ſo erfinderiſch, daß ſie ſich Theorien erſannen, die ihnen erlaubten, der Sünde nach Gefallen zu dienen, und ſich dabey doch des Wohlgefallens Gottes zu tröſten. Nun von den falſchen Vorſtellungen unter den Chriſten hierüber.

1) Schon zu den Zeiten der Apoſtel hegten viele Chriſten, vornehmlich Judenchriſten, die Meinung, daß ihre vermeinten geſetzmäßigen

mäßigen Handlungen verdienstlich wären, fleißiges Almosengeben, Opfer, Cärimonien, Beschneidung, und Erfüllung anderer einzelner Vorschriften des Mosaischen Cärimonial- und Sittengesetzes. Sie glaubten sogar, daß ihnen die guten Werke der Vorfahren noch zu Gute kämen. Dagegen zeigt nun Paulus in den Briefen an die Römer und Galater, daß man mit seiner vermeinten Erfüllung des göttlichen Gesetzes nichts bey Gott verdiene, und daß dies ein höchst schädliches Vorurtheil sey; Gott beselige und begnadige allein um des Glaubens willen, ohne alles unser Verdienst, δικαιουν δωρεαν, δια πιστεως Χριστου. Aber dies wurde nun wieder von vielen gemißdeutet, als wenn Paulus überhaupt geringschätzig von der Beobachtung der göttlichen Gebote spreche. Er selbst klagt über solche Mißdeutungen, Röm. 3, 8. C. 6, 15. Gal. 5, 13. Und gerade so ist es andern christlichen Lehrern in älterer und neuerer Zeit ergangen, die in seine Fußstapfen traten, wie Luther, Arndt, Spener. Es gab schon zur Zeit der Apostel einige falsche Christen und selbst Lehrer. Diese führten und vertheidigten ein wollüstiges und ausschweifendes Leben, (Freyheit der Christen vom Gesetz!) gegen welche die Briefe Johannis, Petri und Judä sprechen. Andere glaubten wenigstens, daß ein unthätiger Glaube genug sey, und daß auf die Werke nicht viel ankomme; sie waren zufrieden, wenn sie nur rechtgläubig waren. Dagegen eifert Jacobus, Cap. 2., und zeigt, daß der wahre christliche Glaube nicht da seyn könne, wenn er sich nicht durch christliche Tugenden thätig erweise. [S. die oben angeführte Abhandlung in den Scr. var. arg.]

2) Ungeachtet dieser deutlichen Belehrungen im neuen Testamente sind doch beide Arten von Irrthümern, (von der Verdienstlichkeit der Werke, und von Hinlänglichkeit eines unthätigen, thatenleeren Glaubens,) unter den Christen immer sehr herrschend geblieben, und in der lateinischen Kirche wurde der Irrthum von den verdienstlichen Werken gar ins Kirchensystem aufgenommen. Dies ist aus der Geschichte zu erläutern.

A. Man setzte, hauptsächlich gegen die Zeit des Mittelalters, nach den angenommenen Mönchsgrundsätzen, in der occidentalischen Kirche die Gottesverehrung, Frömmigkeit und Heiligkeit fast bloß in das Aeußere. Man glaubte, daß Gott durch gewisse äußere Handlungen bewogen werde, die Menschen zu beseligen, und daß sie sein Wohlwollen dadurch verdienen könnten, etwa wie der Tagelöhner einen Lohn durch Arbeit. Dahin rechnete man besonders Werke der Wohlthätigkeit, als Almosengeben und Schenkungen, vorzüglich an Klöster und Kirchen, (man hielt sich also an die Bedeutung, ie ἐργα ἀγαθα bisweilen im neuen Testamente hat, opera benefica, und verstand dies bloß von der äußern Handlung, ohne dabey auf die Gesinnung des Herzens Rücksicht zu nehmen, s. §. 124.

am

am Ende,) Selbstpeinigungen, Fasten, und andere äußere, willkü
lich auferlegte Strafen, gerade wie ehedem die Juden; ja man re
nete sogar, wie sie, auf fremde gute Werke der Heiligen, und
ihren Schatz von guten Werken. Dies zog einen großen Ver
der Sittlichkeit nach sich, und eine völlige Entfremdung von d
eigentlichen ächten Geiste und wahren Wesen des Christenthums.

B. Die Scholastiker fingen nun seit dem zwölften und dr
zehnten Jahrhundert an, dies ins theologische System aufzuneh
und schulgerecht zu demonstriren, besonders Thomas von Aqui
Man berief sich a) auf den in der heiligen Schrift oft gebrauch
Ausdruck von Belohnungen: μισθος, der allerdings eigentlich v
verdienten Lohn gebraucht wird, z. B. 1 Cor. 3, 8., wo
Vulgata meritum hat, und zugleich auf ältere lateinische Kirch
väter, die z. B. gesagt hatten, merere hominem salute
u. dergl. Allein das hieß nichts weiter bey ihnen, als conseq
impetrare, wie bey Cicero und andern lateinischen Schr
stellern. Ueberhaupt werden in allen alten Sprachen, (auch in
hebräischen und griechischen,) die Wörter, die Lohn und Verg
tung bedeuten, oft von jeder Belohnung, sie sey verdient
unverdient, gebraucht, und der jedesmalige Context bestimmt
Im neuen Testamente heißt dasselbe, was μισθος heißt, in demsel
Context χαρις, δωρεα, und es wird gesagt, wir empfingen μισ
δωρεαν. Thomas von Aquino lehrte: wenn der Mensch
eignem Triebe wohlthätige Handlungen verrichte, Almosen g
an Kirchen schenke, so sehe dies Gott als ihm erwiesen an, und
es billig, (aequum, congruum,) es zu vergelten. Dies na
er: meritum de congruo. b) Nun nahm er Augusti
Lehre de gratia supranaturali Spiritus sancti zu Hülfe. D
wirke im Wiedergebornen gute Werke, die eben darum, weil sie
heiligen Geist herkämen, die Seligkeit verdienten. Dies na
er meritum de condigno. Der Unwiedergeborne könne
solche verdienstliche Werke vollbringen, weil er jene gratiam
habe. Ihm folgten die übrigen Lehrer, und die Lehre wurde au
Kirchenversammlung zu Trident, im sechzehnten Jahrhun
bestätigt.

C. Diese falsche, der Moralität höchst nachtheilige Th
wurde von den deutschen Reformatoren des sechzehnten Jahrhun
sehr eifrig bestritten, und Luther suchte sie besonders mit Pa
Sätzen in den Briefen an die Römer und Galater zu widerl
die gegen ganz ähnliche jüdische Irrthümer gerichtet sind. Alle
Eifer des Disputirens ging Luther, im Anfange sonderlich,
oft auf der andern Seite zu weit, daß er sich nicht allezeit mit
riger Präcision und Bestimmtheit ausdrückte. Er schien daher
len nicht bloß den für verdienstlich gehaltenen Mönchswe

und den sämmtlichen Werken der eigengerechten Christen, (wie Paulus den Gesetzeswerken,) ihren Werth abzusprechen; sondern er schien vielen dieses zu weit auf die christlichen Tugenden auszudehnen, und sie mehr herabzuwürdigen, als zu empfehlen, wiewohl dies nie seine Absicht war. Hernach, da wirklich einige seine Lehre mißbrauchten, und sich auf ihn beriefen, wurde er immer vorsichtiger, und drückte sich bestimmter aus. Sonderlich aber that dies Melanchthon in der Augsburgischen Confession, Artikel 4, in deren Apologie, und in den Locis theologicis. Nach Luther's Tode suchte Melanchthon und einige seiner Gehülfen die Sache noch besser aus einander zu setzen und allen Mißdeutungen vorzubeugen. Aber sie verdienten wenig Dank damit, indem ihnen viele Abweichung von Luthern und Theilnehmung an den Irrthümern der römischen Kirche Schuld gaben. Daher im sechzehnten Jahrhundert immer viel Streit hierüber in der lutherischen Kirche war, der meist auf Logomachie hinauslief, wie bey Major und Amsdorf. Durch die Concordienformel suchte man ihn beyzulegen. [M. p. 214.] Weil man aber von Seiten der römischen Kirche Luthern Jac. 2. entgegen setzte, und er und andere Theologen sich dabey nicht recht zu helfen wußten, und den Unterschied zwischen ἔργοις (ἀγαθοις) und den für verdienstlich angesehenen ἔργοις νομου nicht beachteten; so urtheilte er und einige andere Theologen, (z. B. die Verfasser der Magdeburgischen Centurien,) sehr hart von diesem Briefe.

Anm. Der christliche Religionslehrer ist in unsern Tagen noch eben so, wie ehedem Jesus und die Apostel, oft in dem Falle, daß er bald mehr auf den Glauben, als Grund der Begnadigung und Beseligung, bald mehr auf die Früchte des Glaubens oder auf christliche fromme Handlungen dringen muß. Ersteres ist der Fall, wenn er zu thun hat: entweder 1) mit reuevollen und ihrer begangenen Sünden wegen wirklich bekümmerten Sündern; oder 2) mit solchen, die einen eigengerechten Sinn haben, und sich auf ihre vermeinte Gesetzesbeobachtung und ihren tugendhaften Wandel verlassen, und dadurch hoffen begnadigt und beseligt zu werden. S. Luc. 23, 40. f. C. 18, 9. f. Röm. 4, 5. Apostelg. 16, 30. Diesen nämlich ist zu zeigen, daß alles auf die innere, Gott aus fester Ueberzeugung vertrauende Gesinnung des Herzens ankomme, (d. i. auf den Glauben,) wenn man Begnadigung und Seligkeit erlangen wolle, indem Gott und Christus, als Herzenskündiger, allein auf die ihnen bekannte Gesinnung des Menschen Rücksicht nehmen. Daraus lernt denn der Tugendstolze oder Eigengerechte, pharisäisch Gesinnte, worau es ihm eigentlich noch mangele. Letzteres, (daß man nämlich auf gute Werke oder auf die Früchte des Glaubens zu dringen hat,) muß dann besonders geschehen, wenn der christliche Lehrer solche vor sich hat, die aus Leichtsinn, oder aus Trägheit und Liebe zur Sünde den Fleiß in der Heiligung gering achten oder verabsäumen, und sich bereden, daß es hinlänglich sey, den Glauben bloß äußerlich zu bekennen; die Herr, Herr, sagen, aber nicht thun nach den Geboten des Herrn; u. s. f.; und die wohl gar die Lehre von der Begnadigung um des Glaubens willen dazu mißbrauchen, daß sie einen tugendleeren oder offenbar sündlichen Lebenswandel führen. Solchen muß gezeigt werden, daß dies ein Wahnglaube sey, und daß es gewisse untrügliche Kennzeichen gebe, woraus man erkennen könne, ob

ies

jemand den wahren Glauben habe, (wie man den Baum aus seinen Früchten erkennt,) nämlich fromme Handlungen, die eben unausbleibliche Folgen des Glaubens wären, und die bey dem wirklich Glaubenden nicht fehlen dürften, sobald er Gelegenheit habe, dergleichen wirklich zu üben. Matth. 7, 16. f. C. 25, 31. — 46. Matth. 19, 21. Röm. 2, 6. f. 1 Tim. 6, 18. Jac. 2.

§. 126.

Erläuterung der biblischen Ausdrücke, die theils von der äußern Religionsannahme, (fides externa,) theils von der innern moralischen Besserung und Heiligung des Menschen gebraucht werden.

Man pflegte sonst besondere einzelne und von einander abgesonderte Artikel (locos) zu machen von Buße und Bekehrung, Erneuerung, Wiedergeburt, Heiligung. Allein vor Alters ist dies nicht geschehen; weder die Kirchenväter noch auch selbst späterhin die Scholastiker haben diese Lehren in besondere Abschnitte vereinzelt. Erst seit dem sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert hat man es angefangen: anfangs hauptsächlich, um diese biblischen Ausdrücke zu erklären und verschiedenen Irrthümern vorzubauen; hernach hat man den Unterschied immer feiner angeben wollen, die Lehren immer mehr getrennt und geschieden und für jede besondere Beweisstellen gesucht. Allein die Bibel weiß von vielen dieser Unterscheidungen nichts. Die Ausdrücke werden alle von der Besserung des Menschen gebraucht, und zeigen dieselbe Wirkung Gottes an, obgleich bisweilen das allmählige Fortschreiten und die verschiedenen Grade der Besserung und moralischen Vollkommenheit dabey unterschieden werden. Man faßt also dies alles lieber in Eins zusammen und handelt es in Einem Artikel oder Abschnitte ab, wie auch jetzt von den meisten Theologen geschieht. So Morus, p. 220. f. §. 6. Auf ähnliche Art verhält es sich mit Berufung, Erleuchtung, und dergleichen Ausdrücken, die im zwölften Artikel de operationibus gratiae (§. 130.) erklärt werden sollen.

I. Biblischer Begriff der Wörter: Bekehrung und bekehren, ἐπιστρεφειν, ἐπιστροφη, שוּב, welches die LXX so übersetzen. Es steht oft absolut, oft mit ἐπι oder προς τον θεον verbunden, zu Gott sich kehren oder wenden. Der Ausdruck ist daher, weil Handlungen und Verhalten des Menschen oft mit einem Wege und dem Wandeln darauf verglichen werden, wonach die Religionslehre, der jemand folgt, selbst דֶּרֶךְ heißt. Es wird aber der Ausdruck auf doppelte Weise gebraucht: a) Von der moralischen Besserung und Heiligung der Menschen, wenn man seine Sün-

Sünden bereuet und ablegt, und in dieſem Sinne nimmt man es gewöhnlich in der Theologie. Ezech. 3, 19. Joel 2, 12. 13. Matth. 3, 2. Apoſtelg. 3, 19. Dieſes wird von Gott oder dem heiligen Gottesgeiſte gewirkt durch die von ihm geoffenbarte Lehre. Daſſelbe wird durch μετανοειν ausgedrückt. So überſetzen die LXX oft שוב, und beide Formen werden als ſynonym verwechſelt, z. B. Apoſtelg. 15, 3. vergl. C. 11, 18. „Das Herz wird abgewandt von der Liebe zur Sünde, und hingewandt zu dem Streben nach dem Guten und Rechten, unter dem Beyſtande Gottes und des heiligen Geiſtes.“ S. 2 Cor. 7, 11. (Umkehr zu Gott, von dem man gewichen war, Jer. 3, 12. 13.). b) Es kommt aber in der heiligen Schrift auch oft vom äußern Uebertritt von falſchen Religionen zur wahren vor, z. B. von Ablegung des Götzendienſtes, Hoſ. 3, 5. Ezech. 14, 6.: daher es im neuen Teſtamente α) von den Heiden gebraucht wird, welche in die äußere chriſtliche Gemeinſchaft treten, als Apoſtelg. 20, 21. C. 26, 18. 1 Theſſ. 1, 9.; und auch β) von Juden, wenn ſie Chriſten werden, Apoſtelg. 9, 35. C. 14, 15. 2 Cor. 3, 16. Beides muß bey Erklärung der Stellen wohl unterſchieden werden. Letzteres hat zwar immer das erſtere zum Zweck, aber er wird nicht immer erreicht. Aber eben darum, weil letzteres das erſtere zum Zweck hat, und dieſer Zweck wenigſtens an vielen erreicht wird, werden beide Bedeutungen des Worts in mehrern bibliſchen Stellen mit einander verbunden, z. B. wo die Apoſtel die Juden oder Heiden zur Bekehrung ermahnen, da meinen ſie bekehrt. Denn auf bloßen äußerlichen Uebertritt zur chriſtlichen Lehre und Gemeine trugen weder Chriſtus noch die Apoſtel an. Aber ſie verlangen allerdings auch die Aufnahme in die äußere Kirche, weil da Anſtalten zur Bekehrung ſind.

II. Wiedergeburt, neue Geburt, (παλιγγενεσια, γεννασθαι ανωθεν ſ. δευτερον, αναγεννασθαι,) und die damit ganz gleichbedeutenden Ausdrücke: ανακαινωσις, αναγειν, (Erneuerung,) καινος ανθρωπος, καινη κτισις, u. ſ. w. Das Wort: παλιγγενεσια, wird überhaupt oft von jeder Art der gänzlichen Veränderung des Zuſtandes gebraucht, wodurch etwas in eine ganz neue verbeſſerte Verfaſſung oder in andern beſſern Zuſtand verſetzt wird. Es iſt jedoch immer die mutatio in melius, wie Morus richtig bemerkt, p. 223. not. oben). [S. Scr. var. arg. Num. VI.] So nennt Cicero ſeine Wiederherſtellung aus dem Exil: παλιγγενεσια, Att. IV, 6., und Joſephus (Ant. XI, 3.) die Herſtellung des jüdiſchen Landes nach dem Exil: παλιγγενεσια πατριδος. Die Stoiker: παλιγγενεσια των ολων Und im römiſchen Recht hieß die Freylaſſung eines Sklaven: ſeine Wiedergeburt. So ſteht es auch Matth. 19, 28. von einer Verſetzung in einen neuen und glücklichen Zuſtand, mag man nun die Auferſtehung oder die Begründung des Meſſianiſchen

ſchen Reichs verſtehen. Bey den Iſraeliten wurden die Redens
von Geburt, neuer Geburt, auf die Religion übergetra
wenn von Religionsveränderung einzelner Menſchen die Rede
Wenn ein Heide zum Judenthum überging, (Proſelyt wu
ſo wurde er von den Juden als neu geboren, neuer Men
als Kind angeſehen, das erſt zu leben anfange; und als ſo
wurde er in ihre Kirche aufgenommen, und erhielt Bürger
Schon im alten Teſtamente iſt גֵּר von Proſelyten gebraucht,
87, 5. vergl. Jeſ. 49. 51. 54. Dies könnte man die äuß
Wiedergeburt nennen. Hernach wurde es aber bey den Rabb
auch im moraliſchen Sinne gebraucht, weil ein ſolcher Me
durch die Aufnahme in die iſraelitiſche Kirche verpflichtet wurde,
iſraelitiſchen Geſetzen zu leben und eine ſittlich beſſere Geſinnung
zunehmen. Dies iſt die innere oder moraliſche Wiederge
Dieſer doppelte Sprachgebrauch war ſchon zu Chriſti und der Ap
Zeiten unter den Juden vorhanden. Sie pflegten dergleichen
ter nicht erſt einzuführen, ſondern aus der ältern iſraelitiſchen
ligionsſprache beyzubehalten, und auf das Chriſtenthum überzu
gen. Daher finden wir nun alle dieſe Ausdrücke im neuen Teſtam
in dreyfacher Bedeutung: 1) Vom äußern Uebertritt zur c
lichen Religionsgeſellſchaft, und von der äußern Annahme der c
lichen Lehre, im Gegenſatz der heidniſchen und jüdiſchen, denen
als Chriſt entſagt. So ſagt Paulus Epheſ. 2, 13., Chriſtus
Juden und Heiden zu einer Kirche vereinigt, (εἰς καινὸν ἄνθρω
welches nicht von der innern Verbeſſerung verſtanden werden k
die nicht bey allen ſtatt fand). Vergl. Jac. 1, 18. Eben ſo Pet
1 Petr. 1, 3. „Gott habe uns zur Annahme des Chriſtenthums
bracht, (ἀναγεννήσας ἡμας,) um uns zum Beſitz der Seligkei
verhelfen“. Und öfter ſagt Paulus von denen, die er zur Anna
der chriſtlichen Religion gebracht (bekehrt) hatte, er habe ſie
zeugt oder geboren, γεννᾶν, Philem. 10. 1 Cor. 4, 15.,
ὠδίνειν, Gal. 4, 19. 2) Von der innern oder moraliſc
Beſſerung des Herzens und der ganzen Geſinnung des Menſ
wodurch eben die Abſicht, warum er Chriſt geworden iſt, er
wird, daß er die Liebe zur Sünde ablegt, und dagegen
Gute liebt, und es aus Liebe zu Gott und Chriſto vollbringt;
dies bewirkt Gott oder der heilige Geiſt bey den Chriſten durch
Glauben an Chriſtum. So kommt ſchon im alten Teſtament
Schaffung eines neuen Herzens, (gebeſſerter Geſinnung,) vor,
36, 26. — 28. Pſ. 51, 12.; an andern Orten: Beſchneid
des Herzens, 5 Moſ. 10, 16., neues Herz, neuer G
neuer Sinn, den wir Gott verdanken, Ezech. 11, 19. 20.
10. 51. Jeſ. 1. u. f. Und in dieſem Sinne redet Paulus von
ziehung des neuen, und von Ablegung des alten Menſc
und von einer neuen Schöpfung nach dem Bilde Gottes,

22. 24. und Col. 3, 9. 10., und ἀνακαινωσις νοος, Röm. , 2., und ἀνανεουσθαι τω πνευματι, Epheſ. 4, 23., u. ſ. Auch ören hieher alle die Stellen im Johannes, und ſonſt, wo es ißt, der Menſch müſſe aus Gott oder dem heiligen eiſte geboren werden, d. i. ſein Kind werden, ihn lieben d ihm in Geſinnung und Verhalten ähnlich werden, damit er n ihm geliebt werden könne, was er Gott und dem heiligen Geiſte verdanken habe, 1 Joh. 3, 9. C. 5, 1. Joh. 1, 12. 13. Vergl. er υἱοθεσια §. 119. I, 1. Dieſe verſchiedenen Ausdrücke handeln ſo von einer Sache. 3) In manchen Stellen werden auch ide Bedeutungen dieſer Ausdrücke mit einander verbunden, gerade e bey ἐπιστρεφειν, weil die äußere Wiedergeburt die innere m Zweck hat. Dahin gehört Joh. 3, 3. 5.: „Wer nicht durch e Taufe und den heiligen Gottesgeiſt wiedergeboren wird, d. h. er ſich nicht durch die Taufe zur Annahme meiner Lehre weihen ßt, und ein unter Gottes Beyſtand gebeſſerter Menſch und ein nd Gottes, und ein Geliebter Gottes wird, der Ihm ähnlich durch Tugend und Rechtſchaffenheit, der kann nicht als Mit- ied des Meſſiasreichs (βασιλεια θεου) angeſehen werden.“ Des- egen heißt die Taufe Tit. 3, 5.: λουτρον παλιγγενεσιας, weil wir durch nicht nur in die chriſtliche Religionsgeſellſchaft feyerlich fgenommen, ſondern auch zur Herzensbeſſerung nach der Lehre ſu verpflichtet werden, und unter dieſer Bedingung alle Rechte d Belohnungen der Kinder Gottes geſchenkt und zugeſichert be- mmen, wie dies die Rabbinen von der Taufe der Proſelyten in icher Art behaupteten. Eben daher heißt bey den älteſten Kirchen- tern, Ignatius und Juſtin, die Taufe: ἀναγεννησις.

III. Μετανοια. Dies Wort wird bey den Griechen von nderung der Meinung, der Abſichten und Geſinnungen in einzelnen ingen gebraucht. So heißt es: εἰς μετανοιαν ἀγειν, jemanden hin' bringen, daß er ſeine Meinung ändert, ſich eines andern ſinnt. So gebraucht es Polybius von Feldherren, die ein effen liefern wollten, ſich dann aber anders bedachten, (μετα- ειν), und Plato ſetzt προνοειν (vorher) und μετανοειν (nachher, ſpät bedenken) einander entgegen. Hebr. 12, 17. heißt es vom au, er habe es nicht erhalten können, daß ſein Vater ſeinen ntſchluß geändert hätte, (μετανοια). Allein von einer oraliſchen Sinnes- oder Herzensänderung vorzugs- iſe gebrauchen es die Klaſſiker nicht. Dieſer Sprachgebrauch erſt unter den griechiſchen Juden durch die LXX üblich gewor- n. Sie pflegen damit das hebräiſche שׁוּב auszudrücken, z. B. ſ. 30, 15., das ſie ſonſt ἐπιστρεφειν überſetzen; auch נָחַם als r. 4, 28. Dieſe Bedeutungen fließen in einander. Denn man ßt den Vorſatz, das, was einen gereuet, nicht wieder zu thun,

daher

daher μετανοειν und μεταμελεσθαι als Synonyme verbunden den, z. B. 2 Cor. 7, 8. vergl. Luc. 17, 4. Es wird dieſem zu dies Wort im neuen Teſtamente, wie ἐπιστροφη und ähnliche weitern und engern Sinne gebraucht: 1) Von Verlaſſung der gionslehre, die jemand bisher gehabt hatte, und Annehmung neuen (chriſtlichen) Religion, (weil er in Abſicht der Religion Denkart oder Meinung ändert,) Apoſtelg. 20, 21., (wo μετα εἰς θεον. die Heiden und Juden gepredigt werden ſoll, verbu wird mit πιστις εἰς Χριστον). So auch Luc. 24, 47. und an Stellen, ſ. Morus, p. 222. So wie bey den Iſraeliten der bergang vom Götzendienſt zu der wahren Religion μετανοια hieß konnte auch die Religionsveränderung der Juden und Heiden, r ſie Chriſten wurden, eben ſo bezeichnet werden. Noch weit gew licher aber wird es 2) im moraliſchen Sinne: a) von der g zen Beſſerung oder Bekehrung des Menſchen gebra im weiteſten Sinne; und beſonders b) im engern Sinne von Anfange der Beſſerung, wenn der Menſch das Böſe, das er vo liebte, zu verabſcheuen anfängt, und den ernſtlichen Vorſatz es zu unterlaſſen. (In dieſem engern Sinne wird es öfter in der ligen Schrift, und gewöhnlich in der Theologie genommen, ſ. weitere Erklärung §. 127.) Dies ſetzt allezeit eine gänzliche Ae rung der Geſinnung und Denkart voraus, und ein ſolcher Me fängt nun an, ſtatt des Böſen das Gute zu lieben und zu t Dies war daher der beſtändige Inhalt der Vorträge Johannes Täufers, und gleichſam ſeine Loſung: Μετανοειτε! Matth. 3, 2. Luc. 3, 8., und ſo auch Chriſti, Marc. 1, 15. Hier zeigt es ganze Beſſerung an, oder diejenige Umänderung, wodurch ganz andere Richtung der Bemühungen und des Lebens erzeugt n Daher kommen oft die Redensarten vor: μετανοειν απο των α τιων ſ. ἐργων νεκρων, Apoſtelg. 8, 22. Hebr. 6, 1.; und μ νοειν und ἐπιστρεφειν werden als Synonyme verbunden und wechſelt, z. B. Apoſtelg. 3, 19. 26. Röm. 2, 4. Oft verein 3) die Schriftſteller des neuen Teſtaments beide Bedeutungen des W tes: μετανοια, zuſammen, indem bey der äußern Religionsverä rung immer der Zweck die Sinnesänderung iſt, z. B. Apo 11, 18. (Gott giebt auch den Heiden μετανοιαν εἰς ζωην). Begriff der Reue und Beſſerung, im moraliſchen Sinne, verba auch die ältern Kirchenväter, ſelbſt in der lateiniſchen Kirche, da und Lactanz, (Inſt. div. VI, 24.,) ſchlägt gut vor, es d reſipiſcentia zu überſetzen. Aber das gewöhnliche Wort, man in der lateiniſchen Theologie gebrauchte, war poenitent womit die Vulgata μετανοια überſetzt; an ſich zwar nicht unr obgleich nicht ſo deutlich und überall paſſend. [M. p. 224. § Seit dem vierten Jahrhundert fing man nun in der afrikani Kirche an, dies Wort aus der lateiniſchen Etymologie zu

kl

ären, und von dem bibliſchen Sprachgebrauche abzugehen; und eſen Irrthum verbreitete hauptſächlich Auguſtin durch ſein An-hn. Er drang auf die Abſtammung des Wortes, (poenitentia n punio ſ. poenio,) weil der Menſch ſeine Sünden an ſich löſt ſtrafe, und deswegen erhalte er Sündenvergebung. (Poe-itentia eſt quaedam dolentis vindicta, ſemper puniens ſe, quod dolet commiſiſſe. De poenit. c. 8.) Ihm folgten e andern lateiniſchen Lehrer, vornehmlich die Scholaſtiker, Peter r Lombarde, u. a., und die Idee verbreitete ſich in der römi-hen Kirche, und ſelbſt bey vielen Proteſtanten ſehr allgemein, daß enitentia nicht nur Reue wegen begangener Sünden ſey, ſondern ch Strafe, Selbſtbüßung für die Sünde, (wovon die heilige chrift nichts weiß). Dies poenitentia hat man nun in der römi-hen Kirche durch das deutſche Buße, (Strafe, z. B. Geldbuße,) ße thun, büßen ausgedrückt, welches den damals damit ver-undenen Begriff noch beſtimmter anzeigt. Es haben daher viele ünſcht in der proteſtantiſchen Kirche, daß man, nachdem man n Irrthum der römiſchen Kirche aufgegeben, auch dies Wort, (das falſchen Begriffen verleiten kann,) abgeſchafft hätte. Denn Chri-us hat uns von den Strafen der Sünden ganz befreyet, und eine ßbüßung von unſerer Seite iſt nicht möglich. Wir büßen ch nichts, wenn wir Buße thun, (μετανοια,) d. i. uns ändern d beſſern; ſondern wir erhalten große Wohlthaten. (S. die Apo-gie der Augsb. Confeſſ. C. V. und VI.) Aber es fehlt uns auch im eutſchen ein ſo prägnantes, vielumfaſſendes Wort, wie μετανοια r Griechiſchen des neuen Teſtaments iſt; und wenn der bibliſche griff nur gleich im erſten Jugendunterrichte recht erklärt wird, ſo es mit der Mißdeutung des Worts eben nicht viel zu ſagen, ll man im gemeinen Leben nicht gewohnt iſt, die Wörter in ihrer mologiſchen Bedeutung zu nehmen.

IV. Die Wörter, die Heiligung oder Heiligkeit anzei-n: ἁγιωσυνη, ἁγιασμος, u. ſ. w., auch ὁσιοτης, ὁσιος, bräiſch קדש, mit ſeinen Ableitungen. Der Grundbegriff von ἁγιος, ἁγιαζειν, קדש, iſt, daß es alles Ausgeſonderte, Auserkorne, Vor-gliche in ſeiner Art bedeutet. S. §. 29. Zuerſt wurde es von ßern Vollkommenheiten und Vorzügen gebraucht in den alten prachen, hernach von innern, ſittlichen. Hieraus iſt nun doppelter Gebrauch in der Bibel zu erklären, der nicht vermengt rden muß: nämlich es wird de ſanctitate externa und terna gebraucht. 1) Die ſämmtlichen Iſraeliten heißen ſchon Moſes קדושים, und ihnen wird Heiligkeit zugeſchrieben, ohne ückſicht auf ihr moraliſches Verhalten, in ſo fern ſie von den Heiden ßerlich) ausgeſondert und (äußere) Bekenner der wahren Religion d. Dies wird nun auf die Chriſten übergetragen, und oft heißen

ſie

sie im neuen Testamente ἅγιοι, ἡγιασμενοι, sofern sie die christliche Religion äußerlich bekennen und äußerlich zur christlichen Verfassung gehören und sich dadurch von Juden und Heiden unterscheiden. Es werden daher alle durch die Taufe in die äußerliche christliche Kirche Aufgenommene ἁγιοι genannt, Christen, ohne Rücksicht auf die moralische Gesinnung, wie z. B. aus den Briefen an die Corinther hervorgeht. Aber 2) es wird auch offenbar im moralischen Sinne in der heiligen Schrift gebraucht, z. B. 3 Mos. 19, 2. (Ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig,) vergl. 1 Petr. 1, 14. — 16. So ist auch Röm. 6, 22. ἁγιασμος dasselbe, was V. 18. 19. δικαιοσυνη hieß, Tugend, Rechtschaffenheit, 1 Thess. 3, 13. ἁγιωσυνη, und C. 5, 23. ἁγιαζειν, Hebr. 12, 14. (ἁγιασμος, ohne welche niemand Gott sehen wird). So auch ὁσιος und ὁσιοτης, Epheſ. 4, 24. Luc. 1, 75. ὁσιοτης και δικαιοσυνη. Hier zeigt es nun die Unsträflichkeit der Gesinnungen und des Verhaltens an, wie sie von einem wahren Gottesverehrer, besonders einem Christen, nach göttlichen Vorschriften gefordert wird, und die Fertigkeit, die er durch Uebung darin erlangt, daß er alle Sünde verabscheuet und Liebe zum sittlich Guten und zur Tugend hat, δικαιος ἐστι, καθως ἐκεινος δικαιος ἐστι, 1 Joh. 3, 7.; δουλευειν δικαιοσυνῃ, Röm. 6, 18. vergl. 19.: er ist der Sünde abgestorben und lebt ganz für die Tugend. Er ist dadurch Gott ähnlich, lieblich ihm wegen der Aehnlichkeit der Gesinnung, und wird von ihm wieder geliebt, wie ein dem Vater ähnlicher und folgsamer Sohn vom Vater geliebt wird. Die Bestimmung des Menschen ist Heiligkeit und damit im Verhältniß stehende Glückseligkeit, s. §. 51. II.; und wenn jemand in die Gemeine der Heiligen, (das alte Testament der Juden, das neue Testament der Christen,) aufgenommen wird, so ist der Zweck, daß er moralisch heilig werden soll, (schola sanctitatis.) sonst hilft ihm diese Aufnahme und Gemeinschaft der Heiligen nichts, ja seine Verantwortung wird dadurch größer. Diese Heiligkeit ist also Kennzeichen und Folge von der Bekehrung oder Buße und der Wiedergeburt. Wem sie mangelt, oder wer den Fleiß in der Heiligung gering schätzt, der ist kein Bekehrter oder Wiedergeborner, oder er hat nicht Buße gethan. Wie übrigens mehrere, vornehmlich alte, Theologen die Wörter: Bekehrung, Wiedergeburt, Buße, Erneuerung, Heiligung, im System fein unterscheiden und definiren, s. Morus, p. 225.

§. 127.

rstellung der Lehre von der moraliſchen Beſſerung und n Anfang, ingleichen über den Aufſchub der Beſſerung und über ſpäte Beſſerung.

[M. p. 216. f. §. 2.]

I. Kurze Darſtellung der bibliſchen Lehre von der Buße und ehrung, oder von der moraliſchen Beſſerung des Menſchen, und gerungen daraus; nebſt Erläuterung der theologiſchen Aus- cke in dieſer Lehre.

1) Zum Anfange der Beſſerung oder μετανοια, im engern ne, werden mit Recht zwey Stücke gerechnet, ohne welche ſie t ſtatt finden könne: Erkenntniß der Sünde, als Sünde, die daraus entſtehende Traurigkeit der Seele, oder ſchmerz- te Reue und Abſcheu gegen die Sünde. Die chriſtliche ße iſt alſo eine den Vorſchriften des Evangeliums gemäße endige Erkenntniß der von uns begangenen Sünde, als eines ßen Uebels. Lebendig heißt die Erkenntniß, wenn ſie wirk- i iſt, kräftig auf den Willen wirkt, im Gegenſatz der todten, die Beſtimmung des Willens keinen Einfluß hat. Die beiden vor- erwähnten Stücke müſſen bey jeder Beſſerung des Menſchen t finden, ſie habe zum Gegenſtande, was ſie wolle. Denn beide cke ſind in der Natur der menſchlichen Seele gegründet. Wenn Umänderung der menſchlichen Denkart und Geſinnung im Gan- oder in einzelnen Stücken vorgehen ſoll, ſo geſchieht dies im- nach einerley Geſetzen, und es ſind einerley Hauptempfindungen ey. Will der Menſch einen einzelnen Fehler, z. B. Trunkenheit, egen, ſo muß ihn erſt ſein Verſtand als Fehler anerkennen die ſchädlichen Folgen davon einſehen. Die erſte Wirkung iſt im Verſtande, und nun geht ſie auf den Willen über. e lebhafte Vorſtellung der ſchlechten Folgen des begangenen Un- hts oder des angewöhnten Fehlers erweckt Reue und Be- kbniß darüber und Abſcheu dagegen, und den Vorſatz, ſich ftig davor zu hüten. Bey der chriſtlichen Beſſerung ſollen nun r nicht bloß einzelne Fehler und Sünden abgelegt werden, ſon- n die ganze ſündliche Geſinnung und Denkart des Menſchen, mit das Herz abgewendet werde von der Liebe zur Sünde, und gewendet der Liebe zum Guten. Es verhält ſich nämlich mit den zelnen Ausbrüchen der Sünde wie mit den einzelnen Symptomen d Zufällen bey einer gefährlichen Krankheit. Es iſt vergebliche mühung, dieſe wegſchaffen und heilen zu wollen, wenn nicht ganze Krankheit gehoben wird. Iſt erſt die Krankheit ſelbſt ge-

hoben,

hoben, dann hören dieſe von ſelbſt auf. So muß alſo nicht auf Unterlaſſung einzelner Sünden, ſondern auf Beſſerung ganzen Seele angetragen und hingearbeitet werden. Aber mit jeder andern Art der Beſſerung hat es im Einzelnen eben Bewandtniß, und es gehören dieſelben Stücke dazu, z. B. Je 3, 12. 13., (wo die Iſraeliten zur Ablegung des Götzendie ermahnt werden,) auch 2 Cor. 7, 8. — 11., (wo von den, d Paulus Beſtrafung wegen Duldung des Blutſchänders, bey Corinthern veranlaßten Empfindungen die Rede iſt, welche die ſache ihrer Beſſerung oder Abſtellung des Aergerniſſes wurden). wird zur μετανοια ausdrücklich λυπη κατα θεον, gottgefällige R als Hauptſache gerechnet, nachdem ſie das Unrecht erkannt ha die ihnen den größten Nutzen brachte. Vergl. Ezech. 18, 21. f. 3, 10. — 14. Da nun die Natur und der Gang der menſchl Seele zu allen Zeiten dieſelben ſind, ſo iſt es ſchon deswegen nic verwundern, daß auch im alten Teſtamente die Art und Weiſ moraliſchen Beſſerung des Menſchen in der eigentlichen Haupt gerade eben ſo beſchrieben wird, wie im neuen Teſtamente. I in Abſicht der Ordnung der Beſſerung konnte im n Teſtamente nichts geändert werden, weil ſie ſich auf die unveränd von Gott herrührende Einrichtung der menſchlichen Seele grü Beſonders iſt hier Pſ. 51. vom David, (nach ſeiner That mit B ſeba,) lehrreich. Man findet darin Erkenntniß ſeiner Sünden ſeiner Strafwürdigkeit, Traurigkeit, Reue, Verlangen nach B bung, ſehnlichen Wunſch der Beſſerung und Befeſtigung im G und Liebe, Vertrauen und herzliche Dankbarkeit gegen Gott, v Pſ. 32. Im neuen Teſtamente wird die Natur der menſchl Beſſerung und des Anfanges derſelben ſonderlich in den beiden G beln Chriſti ſehr deutlich beſchrieben: a) Vom Phariſäer und Zöl Luc. 18, 9. — 14. Der Phariſäer iſt auf ſeine Tugenden und dienſte ſtolz, und kennt keine beſſere Menſchen, als ſich, und iſt beredt in Erzählung ſeiner guten Werke. Der Zöllner erkennt Sünden, iſt betrübt und reuevoll darüber, bey ihm redet blo Empfindung des Herzens, in den wenigen Worten: Laß mir G der Gnade widerfahren! und Jeſus urtheilt: „dieſer von Gott begnadigt nach Hauſe, jener nicht“. Nämlich Menſch, der da glaubt, daß er durch ſeine eigne Tugend ode rechtigkeit die Gnade Gottes erlange, kennt ſich aus Stolz Eigendünkel ſelbſt nicht und ſeine große Mangelhaftigkeit, und Gott nicht als den Heiligen und Gerechten. Er iſt daher nicht ge der Lehre von der Begnadigung ohne eignes Verdienſt, aus Gn Gehör zu geben, und wird daher auch nicht begnadigt. D Irrthum nennt man Eigengerechtigkeit, aus Röm. 1 vergl. Dan. 9, 18. Jeſ. 64, 6., und es iſt einer der ſchädlichſten gefährlichſten, weil ſich ein ſolcher überredet, er bedürfe

ſerung nicht. b) In der trefflichen Gleichnißrede vom ungera-
en Sohne, Luc. 15., deren Abſicht iſt: 1) zu zeigen, wie der
ſch zur Erkenntniß ſeiner Sünde und zum Gefühl ſeines Un-
s kommt, wie er ſich demüthigen und der göttlichen Wohl-
en unwürdig erkennen, aber dabey doch Vertrauen faſſen und
unverdiente Begnadigung ergreifen und annehmen müſſe; 2) wie
ig und liebevoll Gott geſinnt ſey, und wie bereit, den reue-
n Sünder zu begnadigen. S. V. 7. 10. [S. Töllner's Ab-
lungen in ſ. Theol. Unterſ. Bd. I. Th. 2. S. 390. f.: Buße
Glauben; und: Ueber die Parabel vom verlornen
hn.]

2) Die Traurigkeit über die begangenen Sünden, (λυπη,
or. 7, 9. 10.,) die ein weſentliches Stück der Beſſerung iſt,
en die Theologen contritio, Zerknirſchung (des Her-
). Richtig überſetzen und erklären es unſere ältern Theologen:
ie und Leid. Der Ausdruck iſt aus dem Hebräiſchen, Pſ. 34,
Jeſ. 57, 19. Pſ. 51, 19. דְּכָא רוּחַ und נִשְׁבַּר לֵב, (eigentlich
wundetes Herz). Beides wird von Verzagten, Nie-
geſchlagenen, Betrübten gebraucht, es ſey um welcher
che es wolle, vergl. Jeſ. 61, 1. S. andere Stellen bey Morus,
218. n. 9.). Nämlich die lebendige Erkenntniß der Sünde als
s großen Uebels zieht nothwendig unangenehme Empfindungen
Traurigkeit (dolor animi, λυπη) nach ſich. Pſ. 51, 19. Jer.
19. Luc. 18, 13. Da wir nun durch Gewalt der Affekten zur
de hingeriſſen werden, und da die bloße kalte Vernunft viel zu
ach iſt, der Macht unſerer Leidenſchaften hinlänglichen Wider-
d zu leiſten; ſo müſſen dieſen Affekten, die uns zur Sünde
eißen, andere Affekten entgegen geſetzt werden, um das Gegen-
l zu bewirken. Denn der Menſch iſt ein vernünftig-ſinn-
es Weſen. Die Erweckung und Unterhaltung dieſer heilſa-
Affekten iſt eben Hauptwirkung und Verdienſt der Religion.
er Affekt der Traurigkeit über die Sünde iſt nun äußerſt wohl-
ig für den Menſchen; und er kann nie ausbleiben, wenn wahre
ensbeſſerung und Sinnesänderung bey dem Menſchen vorgeht.
lus nennt daher dieſe Reue und Trauer 2 Cor. 7, 9. λυπηθη-
τε κατα θεον, Gott gefällig, ſeinem Willen und ſeinen Ab-
ten gemäß, weil ſie gereiche zu unſerm Heil, (εις σωτηριαν,)
alſo eine Reue ſey, die uns nicht leid ſeyn dürfe, (αμεταμελητον,)
ſie der Weg zum Heil ſey. Aber dieſe Traurigkeit über
Sünde hat ſehr verſchiedene Abſtufungen und Grade, ſowohl
Rückſicht der Stärke, (intenſive,) als auch in Abſicht ihrer
uer, (extenſive). Die Menſchen ſind in Abſicht ihrer Anla-
, Temperamente, Gemüthsſtimmung ſehr verſchieden, und ihrer

daher ſind die Affekten bey einigen ſtärker, bey andern ſchwäch
und eben ſo iſt die Art ihrer Aeußerung gar ſehr verſchieden.
läßt ſich daher keine allgemeine Regel über die Grade
Betrübniß und die Art der Aeußerung derſelben vorſchreiben.
wir haben gar keinen beſtimmten Maaßſtab für die menſchl
Affekten, keine mathesis affectuum. Es ſey alſo dies der
zige Grundſatz, wonach wir uns und andere beurtheilen:
Traurigkeit über die Sünde iſt dann groß genug, (d. i. hinre
zur Beſſerung,) wenn ſie beſtändigen Abſcheu gegen die S
unſer ganzes Leben hindurch bey uns bewirkt.“ Der aufri
Wunſch muß da ſeyn: Möchte ich doch das göttliche Geſetz n
übertreten haben! und Erkenntniß der Strafwürdigkeit, darum
weil man es übertreten hat. Uebrigens iſt einer ſeinem Tempera
mente nach mehr zur Traurigkeit, Aengſtlichkeit, oder zu äußern
heftigen Ausbrüchen der Affekten geneigt; ein anderer zur Fröhlich
keit; oder er iſt mehr verſchloſſen und in ſich gekehrt, und giebt
ſeine Affekten äußerlich weniger zu erkennen. Auch der Grad der
begangenen Sünden und der Verdorbenheit des Herzens iſt ſehr
verſchieden bey den Menſchen, und danach eben ſo der Affekt der
Traurigkeit. Es kommt hier alles bloß auf die Aufrichtigkeit
des Herzens an, (Pſ. 32, 2.); hierauf ſieht Gott allein, es iſt
nicht einmal genaue Erinnerung aller einzelnen jemals began-
genen Sünden nöthig, die auch ohnehin nicht möglich iſt. Noch
viel weniger werden äußere, andern Menſchen ſichtbare
Zeichen der Reue und Traurigkeit bey der Beſſerung erfordert,
wenn ſie nicht von ſelbſt aus der innern traurigen Empfindung
des Herzens entſtehen; und dieſe äußern Merkmale und Ausbrüche
hängen von Verſchiedenheit des Naturells und der Organiſation
der Menſchen ab. Auf Thränen, Winſeln, Seufzen kommt es
hier gar nicht an. Wenn nur das Herz gebeſſert wird, mag es
mit oder ohne Thränen geſchehen. Die Reue eines geſetzten Man
nes ohne Thränen kann ernſtlicher und Gott gefälliger ſeyn,
die oft ſchnell vorübergehende Reue des Weichlings mit viel
uen und Winſeln. Vergl. §. 124. I. II. Doch muß man ſich
hüten, diejenigen darum nicht für Heuchler zu halten, bey denen
ſehr heftige äußere Ausbrüche der Betrübniß zeigen; (eine U
eilung, die oft begangen wird). Denn man kann darin ſehr i
Aber es iſt hier überhaupt von je her von den Religionslehrern
gefehlt worden. Viele hingen zu ſehr an dem Ausdrucke:
knirſchung, wollten beſtimmte Vorſchriften darüber geben
bezogen ſich dabey auf einige, gar nicht auf alle Menſchen pa
Beyſpiele und Stellen aus der Bibel, z. B. David, Maria
dalena, Petrus, auf das im alten Teſtamente erwähnte
thun im Sack und in der Aſche, (wo doch gar nicht vor

r Herzensbesserung, sondern von äußern öffentlichen Gebräuchen bey
ndplagen und großen Unglücksfällen die Rede ist). Alle solche
tige Ausbrüche der Affekten sind gar nicht Regel für alle
nschen. Man führt aber besonders oft Davids Beyspiel an,
in der Angst über seine Sünde drey Vierteljahr lang habe
ben müssen. Aber er war selbst Schuld daran, wie er Ps.
3. 4. gesteht, indem er seine Sünde verschweigen, d. i.
Gott entschuldigen, beschönigen, nicht aufrichtig bekennen und
euen wollte. Sobald er sie bekannte, bereuete, vergab ihm
rt seine Missethat, V. 5. Das Christenthum verlangt zur
sserung nichts anderes, als was der Natur des Menschen ange-
ssen ist, und erfordert keine bestimmte Form für alle und künst-
e Bemühungen. Petrus weinte, und dies war seinem Charakter
d Verbrechen gemäß, der Zöllner seufzte nur, und Zachäus that
ßerlich keins von beidem, und aller Reue und Besserung war
frichtig und Gott gefällig. Durch die Besserung, nach den
orschriften des Christenthums, soll nun die Gewalt der herrschen-
n sinnlichen Begierden gedämpft und die Herrschaft der vernünf-
gen und Gott gefälligen Begierden hergestellt werden, daß aus
nem bloß sinnlichen Menschen (σαρκικος) ein vernünftiger,
n den Vorschriften des Christenthums folgsamer und des Bey-
andes und der Leitung Gottes oder des heiligen Gottesgeistes
npfänglicher Mensch (πνευματικος) wird. Vergl. Röm. 7, 25.
. 8, 1. f. Die Besserung ganz roher und verwilderter Menschen
flegen die Theologen poenitentiam primam s. magnam zu
nnen; und bey denen, die zwar in einem bessern moralischen Zu-
ande sind, aber doch noch immer nachzubessern haben, poeniten-
am stantium s. secundam s. quotidianam. Und
eser täglichen Buße sind alle, auch die größten Heiligen unter
n Menschen, (obwohl in verschiedenem Grade,) bedürftig. Keiner
uß sich für vollkommen halten, sondern sie müssen sich alle für
ünder und mangelhaft und unvollkommen erkennen. So will es
heilige Schrift, und daher dringt sie so sehr auf Herzens-
muth und Anspruchslosigkeit, und warnt vor allem, was die-
entgegen steht.

3) Die Traurigkeit oder Reue über die Sünde muß aus der
kenntniß der Sünde entstehen, d. h. aus dem Bewußtseyn,
man wider das göttliche Gesetz gehandelt und also göttliche
afe verdient habe. Es folgt hieraus, daß der Mensch seine
dlungen nach dem Gesetze Gottes unparteyisch prüfen müsse.
n nun der Mensch einsieht, daß er undankbar gegen Gott gewesen
gesetzwidrig gehandelt und sich der göttlichen Gnade unwerth ge-
ht hat, wenn er dann Traurigkeit und ernstliche Reue darüber

empfindet, und Gott um Vergebung ſeiner Sünden oder Abwendung der Strafen bittet; ſo heißt dies: Gott ſeine Sünden bekennen, (confeſſio). Es iſt dies alſo nicht, wie einige wollen, ein beſonderes Stück der Buße. Es ſteht entgegen dem Verſchweigen, Entſchuldigen und Beſchönigen der Sünde vor Gott, (da man ſie nicht dafür erkennen und abbitten will). Sprichw. 28, 13. „Wer ſeine Miſſethat läugnet, dem wird es nicht gelingen; wer ſie aber bekennt und unterläßt, der wird Barmherzigkeit erlangen.“ So ſtellt es auch Jeſus in der Gleichnißrede vom ungerathenen Sohn vor, Luc. 15. S. Pſ. 32, 3. — 6. Dan. 9, 4. 1 Joh. 1, 8. ſagen: man habe keine Sünde, und V. 9. ὁμολογειῶθαι ἁμαρτιαν, (d. h. erkennen und bereuen). Von der Nothwendigkeit, Menſchen, als Stellvertretern Gottes, ſeine Sünden zu bekennen, (wie die römiſche Kirche lehrt,) weiß die Bibel nichts; ob ſie es gleich als nützlich zur Beförderung im thätigen Chriſtenthum empfiehlt, erfahrnen Chriſten ſeine Mängel zu bekennen und ſeinen Herzenszuſtand zu eröffnen. Jac. 5, 16.

4) Die Traurigkeit über die Sünde und der Haß und Abſcheu dagegen haben zwar immer ihren Grund in der vorhergegangenen Erkenntniß der Sünde, aber ſie werden bewirkt auf zweyfache Art und Weiſe, [M. p. 219. §. 5.]: a) Durch Erwägung des Inhalts der göttlichen Vorſchriften und der den Uebertretern derſelben gedroheten Strafen (nach dem Geſetze). Die göttlichen Geſetze ſind zu unſerm wahren Beſten gegeben; jede Uebertretung derſelben macht uns ſchon des Glückſeligkeitsgenuſſes, der aus der Beobachtung der göttlichen Gebote entſteht, verluſtig, und zieht uns außerdem die den Uebertretern ausdrücklich gedroheten Strafen zu. Dieſe Betrachtungen, wenn ſie ernſtlich und mit Theilnahme des Herzens angeſtellt werden, müſſen nothwendig Beſchämung, Schrecken, Angſt und Abſcheu gegen die Sünde bey dem Sünder erwecken. Wir finden, daß ſich auch Chriſtus und die Apoſtel dieſes Mittels bedienen, die Gemüther ihrer Zuhörer heilſam zu erſchüttern. S. Matth. 3, 7. 10. Luc. 3, 3. f. Hebr. 10, 29. f. Bey den Scholaſtikern und in der römiſchen Kirche heißt dies attritio, oder, wie bey Thomas von Aquino, contritio informis, i. e. imperfecta, inchoata, (dolor de peccato e metu poenarum). b) Durch Erwägung der göttlichen Verheißungen (nach dem Evangelio). Wenn der Menſch ſich auf der einen Seite die unverdiente Liebe und Güte Gottes vorſtellt, die ſo viel zu ſeinem Beſten gethan hat, vornehmlich durch Chriſtum, und die ihn auf alle Art und Weiſe zur wahren Glückſeligkeit in dieſem und dem künftigen Leben zu führen ſucht, und ihn durch die größten Verheißungen anlockt und aufmuntert, Joh. 3, 16.; auf der andern aber ſeinen

Leicht-

ßinn, seine Nachlässigkeit, seine oft vorsetzliche Verwerfung der von Gott angebotenen Mittel zu seinem Heil: so muß dies nothdig die innerste Reue und Schaam bey ihm erwecken; es muß heu gegen die Sünde und Liebe gegen Gott und Christum, der so hoch um ihn verdient gemacht hat, bey ihm hervorbringen. se Motive wirken allerdings am stärksten und mächtigsten zur wahHerzensbesserung; und Jesus und die Apostel gebrauchen sie am häufigsten und liebsten, ihr ganzes Herz lebt gleichsam darin. . 3, 16. C. 21, 15. f. 1 Petr. 4, 1. — 3. Tit. 2, 10. 11. Scholastiker und die römische Kirche nennen dies contritiom, (dolorem de peccato e dilectione oriundum). Also eben e heilsame Erwägung der großen Wohlthaten, die wir Christo anken, führt uns nun zum Glauben an Christum; wer erkennt, ihm viel vergeben sey, der liebt viel, Luc. 7, 47. Weil er so für uns gethan hat und selbst für uns gestorben ist, so setzen unser ganzes Vertrauen auf ihn und erwarten unsere igkeit von ihm, und erfüllen aus dankbarer Liebe zu ihm seine ote. Joh. 3, 5. 14. — 21. Wir sehen ein, daß wir durch die nde unglücklich sind, und durch eignes Verdienst die Gnade Gottes t erlangen können, auch durch unsere besten Werke nicht. Daher rauen wir Christo, und suchen durch den Glauben an ihn Gott begnadigt zu werden, ἐκ πιστεως δικαιωθηναι, Gal. 3, 24. durch werden wir Kinder Gottes, (υἱοι θεου δια πιστεως Χριστω, V. 26.) Geliebte Gottes und von ihm Beglückte. Mehr Scholastiker und Theologen in der römischen Kirche verwerfen erste Stück ganz, und behaupten, daß es zur Besserung nichts rage; auf ähnliche Weise erklärten sich die Antinomi des sechten Jahrhunderts und mehrere andere. Wahr ist es, daß der zbrauch der Attrition leicht zur Verzweiflung, die alle Besseg unmöglich macht, führen kann, statt Besserung zu bewirken. r bey rohen und verwilderten Menschen thut sie doch, behutsam ewendet, sehr gute Wirkung, daher sie auch im alten Testamente, Johannes dem Täufer, und von Jesu selbst bey vielen seiner örer gebraucht wird. Denn solche Leute sind der sanften Einung oft noch nicht fähig, welche die zweyte Art der Motive aussetzt. Ihr Herz muß oft erst erschüttert und erweicht werden, wird dann erst nach und nach der evangelischen Beweggründe fänglich. Es ist hier auch unter den erwachsenen Menschen der Unterschied, wie bey bösartigen und verwilderten Kindern und gutgearteten und lenksamen. Der weise Erzieher muß hier sehr schiedene Mittel anwenden, und diesem muß der Religionslehrer hahmen. [S. Töllner's Abhandlung (Num. 1.): Buße und auben.] Wenn nun der Mensch gebessert ist und die Liebe zur nde abgelegt hat, so tritt die Heiligung, Fleiß in der

Hei-

Heiligung, oder fromme christliche Gesinnungen und der daraus folgende christliche tugendhafte Wandel in die Stelle derselben, (vergl. §. 126. IV.); daher verschiedene Theologen der lutherischen Kirche schon im sechzehnten Jahrhundert poenitentia in so weitem Sinne nehmen, daß sie den Glauben und den Fleiß in guten Werken mit dazu rechnen. Morus hat (§. 2. p. 216. und 217.) die einzelnen hier abgehandelten, zur Besserung gehörigen Stücke in einzelnen Sätzen sehr gut zusammengestellt. Bey der christlichen Besserung ist alles auf das Innere angesehen, daß nicht etwa bloß die äussern groben Ausbrüche der Sünde verhütet werden sollen, sondern daß die ganze Gesinnung und das Herz des Menschen gebessert werde, daß er nun nach ganz andern Grundsätzen und Motiven handele. Darauf dringt die heilige Schrift beständig im alten und neuen Testamente, daß νους, καρδια, πνευμα, ὁ ἐσω ἀνθρωπος geändert werde. Beschneidung des Herzens, neues Herz, Umschaffung, Wiedergeburt, neue Creatur, alle diese und andere Ausdrücke deuten darauf hin. S. Joh. 3, 1. — 21. und dazu die angef. Abhandl. in den Ser. var. arg. Num. VI. Fängt jemand die Besserung nicht vom Innern, sondern anders woher an, so kommt er nie zum Zweck. S. Num. I. 1.

II. Ueber den Aufschub der Besserung und über späte Besserung, (mehreres in der theologischen Moral).

1) Gefahr und Schade beym Aufschub der Besserung.

a) Gefahr und Schwierigkeiten. Je länger man der Sünde ergeben ist, desto größer wird die Fertigkeit im Sündigen, und je größer diese ist, desto schwerer hält es, sich davon loszumachen. Der Mensch wird mehr Knecht der Sünde und mit immer härtern Fesseln von ihr gebunden. Also, je länger die Besserung aufgeschoben wird, desto schwerer wird sie. Wir haben auch die äußern Umstände nicht in unserer Gewalt. Viele sterben plötzlich, andere verlieren den Gebrauch ihrer Vernunft, oder sind doch in den letzten Stunden zu nichts weniger fähig, als zur Anstrengung des Geistes und zur Beschäftigung mit so wichtigen Angelegenheiten, u. s. w.

b) Schade und Nachtheil ist bey der späten Besserung allemal, wenn sie auch noch so ernstlich und aufrichtig ist. Gott sieht bey der Belohnung allerdings auf die Dauer und auf den Grad des Eifers, den der Mensch im Guten bewiesen hat. S. §. 125. II. Bey wem nun wenig Uebung im Guten, und nur erst der allererste Anfang dazu da war, bey dem kann keine große Belohnung statt finden. Er wird auch in jenem Leben andern nachstehen und seine Trägheit und Nachlässigkeit bedauern müssen.

2) Ueber die Möglichkeit der spaten Besserung und den Werth derselben sind die Meinungen schon vor Alters verschieden gewesen. [S. die Geschichte in Hegelmeyer's Diss. de sera poenitentia, P. I., Tübingen 1780.]

A. Die meisten behaupten mit Recht, daß sie möglich sey, und daß Gott auch einen Spätgebesserten, wenn die Besserung ernstlich und aufrichtig sey, begnadige, obgleich mit den Einschränkungen Num. 1., daß aber aus den dort angeführten Gründen dergleichen spate Besserungen sehr mißlich wären, und daß man sich vor der unvorsichtigen Seligpreisung der Spätgebesserten sorgfältig hüten müsse, um nicht die Menschen, zu ihrem größten Schaden, in ihren gewöhnlichen Vorurtheilen zu bestärken. Denn alle Beurtheilung der Menschen ist hier immer unsicher, weil sich der wahre Glaube eines Menschen äußerlich nicht anders beurtheilen läßt, als aus den Handlungen und Werken, und in das Herz eines andern kann niemand sehen, als Gott allein. Indessen, da Gott auf das Herz und die Gesinnung sieht; da er alle ohne Ausnahme begnadigen will, wenn sie ihre Sünde ernstlich bereuen und in der vorgeschriebenen Ordnung um Christi willen Begnadigung suchen, (1 Tim. 2, 4. 2 Petr. 3, 9.); da die Gnade Gottes an keine Zeit gebunden ist, so keinen terminum gratiae peremtorium, (§. 113. I. 3.): so ist in abstracto kein Zweifel, daß Gott auch die, welche spät Begnadigung suchen, wenn ihr Verlangen nur ernstlich und aufrichtig ist, wirklich begnadigt, d. h. ihnen das Glück und die Belohnung giebt, deren sie fähig und empfänglich sind. Man bezieht sich hier mit Recht auf das Beyspiel des Missethäters am Kreuz, Luc. 23, 40. — 43. Es ist auch äußerst anmaßend, grausam, und dem Vorgange der heiligen Schrift ganz entgegen, wenn man einen unglücklichen Sterbenden dadurch in Verzweiflung stürzt, daß man ihm diese Hoffnung gänzlich abschneidet, wozu man doch durch die Lehre Christi nicht berechtigt ist, indem diese allen, auch den größten, Sündern zu aller Zeit Gnade und Erbarmung verheißt, wenn sie sie nur annehmen wollen. Aber

B. Andere behaupten, daß die spate Besserung nicht möglich sey, und daß ein Spätgebesserter keine Begnadigung zu hoffen habe, darum, weil die spate Besserung nie wahre und ernstliche Besserung seyn könne, und Gott nur unter der Bedingung begnadige. Man beruft sich hier auf die Beyspiele so vieler, die sich dem Anschein nach in Todesgefahr besserten, hernach aber, wenn die Gefahr vorüber war, schlimmer wurden, als vorher. Allein a) man hat auch Beyspiele vom Gegentheile; Beyspiele der nachher bewiesenen unwandelbaren Treue bey solchen, die, wie der Missethäter am Kreuz, in naher Lebensgefahr den Sinn änderten und gläubig wurden.

b)

b) Man verwechselt hier oft Mangel der Beständigkeit im Glauben mit Mangel der Aufrichtigkeit des Glaubens. c) Alle diese Beyspiele beweisen nicht, daß die Besserung niemals aufrichtig und ernstlich sey, sondern nur, daß sie es nicht immer sey; und dies ist sehr gegründet. Der Hauptgrund aber, den man anführt, ist der: die Bekehrung sey nicht das Werk eines Augenblicks, (sie sey nicht subitanea s. instantanea,) es gehöre Zeit, Ernst, Eifer, Uebung dazu. Ist an sich richtig und der Natur der menschlichen Seele gemäß. Aber es beweiset dies wieder nur die große Schwierigkeit und das Mißliche und Gefahrvolle solcher spåten Bekehrung, nicht aber die gänzliche Unmöglichkeit. Viele Menschen, bey denen noch keine völlige christliche Besserung zu Stande gekommen ist, sind doch darum nicht ganz böse und von allem Guten gänzlich entblößt. Der Same des Guten liegt oft in ihrem Herzen, aber das Aufkeimen und Früchtetragen desselben wird durch allerley innere und äußere Schwierigkeiten gehindert und aufgehalten. Indessen kann dabey doch der Besserung lange, im Stillen und unbemerkt, vorgearbeitet seyn. Nun kommt unvermuthet ein äußerer Umstand hinzu als Veranlassung, z. B. Anhörung einer rührenden Ermahnung, eine biblische Drohung, oder Verheißung, an die man erinnert wird, eine große Gefahr des Lebens, oder dergleichen, wodurch der Mensch aufgeregt und bewogen wird, seine Besserung von nun an ernstlich zu betreiben. Dergleichen Umstände hängen ja auch von göttlicher Regierung ab, und Gott bedient sich derselben als Mittel zur Bekehrung der Menschen. Eben diese Bewandtniß scheint es auch selbst mit dem Missethäter am Kreuz zu haben. Wahrscheinlich war bey ihm schon lange zu diesem Entschluß vorgearbeitet. Die Stelle Hebr. 6, 4. — 6.: *Ἀδύνατον ἐστι — παραπεσοντας — ἀνακαινίζειν εἰς μετανοιαν*, gehört hieher nicht. Denn es ist von Apostaten die Rede und Lästerern der Religion, die dabey beharren; und das *Ἀδύνατον ἐστι* will doch eigentlich nur sagen: Menschen ist es unmöglich, vergl. Matth. 19, 26. Aber diejenigen Theologen kommen freylich bey dieser Materie sehr in das Gedränge, die in dem Punkte ganz von der Bibel abweichen, daß sie behaupten, Begnadigung der Menschen hänge allein von der Heiligung und der Gesetzerfüllung des Menschen ab, nicht von dem Glauben an Christum und dessen Versöhnung. Wenn sie daher consequent seyn wollen, so müssen sie den Menschen, die erst kurz vor ihrem Lebensende sich zu bessern anfangen, und die also noch nicht Früchte ihrer Besserung gezeigt haben, die Seligkeit absprechen. So auch Steinhart. Die heilige Schrift hingegen lehrt, daß Gott die Menschen um des Glaubens an Christum willen begnadige, und daß dann die Heiligung nachfolge, und der Mensch dann erst tüchtig dazu sey, heilig zu leben. Wird nun ein Mensch, dessen Besserung mit dem

Glau-

lauben an Christum beginnt, durch den Tod gehindert, die Früchte eses Glaubens zu zeigen, (die er gezeigt haben würde, wenn er nger gelebt hätte); so kann er ja darum von Gott nicht von der lückseligkeit ausgeschlossen werden, obgleich seine Glückseligkeit imer geringer seyn wird, als derer, die lange ernstlichen Fleiß in der eiligung bewiesen haben. So in abstracto, die Bestimmung einzelnen concreten Fällen bleibt Gott überlassen.

Anm. Viel Gründliches über diese Materie ist in Rösselt's Schrift: Ueber den Werth der Moral und späten Besserung, (Halle 1777, 8. Ausg. 2. 1783,) vornehmlich S. 220. f. Sie ist durch das Schwankende, Einseitige und Unbestimmte in verschiedenen andern Schriften über diesen Gegenstand veranlaßt, sonderlich durch solche, worin späte Besserung für unmöglich und ungültig erklärt wird, als: Saurin, Vom Aufschub der Bekehrung; Eduard Harwood Ueber die Ungültigkeit der Buße auf dem Sterbebette, (aus dem Englischen, 1778); und (Steinbart): Was für Werth kann man den schnellen Bekehrungen, besonders auf den Sterbebetten zueignen? und was ist rathsam, öffentlich darüber zu lehren? Berlin 1770, 8.

§. 128.

Bemerkungen über die in der christlichen Kirche nach und nach aufgekommenen falschen Begriffe und Mißdeutungen in der Lehre von der Buße.

Die Grundlage zu den meisten dieser Irrthümer liegt in den falschen, mit den verderbten Neigungen des menschlichen Willens zusammenhängenden Begriffen von Sündenvergebung, Versöhnung Gottes, und Verdienstlichkeit der guten Werke. Vergl. also §. 108. und §. 125. III.

I. Nach der Lehre der Apostel und anderer Lehrer des christlichen Alterthums kommt es bloß Gott zu, Sünden zu vergeben, und der Mensch ist bloß ihm schuldig, seine Sünden zu bekennen und abzubitten. So z. B. Justinus der Märtyrer, (Apol. 2.,) und andere. Allein schon zur Zeit der Apostel wurde die unter den Juden übliche Gewohnheit des Kirchenbanns, oder der Excommunication (ἀφορισμος) grober Sünder aus der Gemeine, auch in der christlichen Kirche gewöhnlich, so wie sie damals allerdings nöthig war. Die Gebräuche bey ihrer Wiederaufnahme in die Gemeine wurden seit dem zweyten, dritten und vierten Jahrhundert sehr vermehrt und immer zusammengesetzter. Sie mußten öffentliche Kirchenbuße (poenitentia publica) thun. Der Excommunicirte (lapsus) mußte: 1) die Gemeine von Aufrichtigkeit seiner Reue und Besserung zu überzeugen suchen. Er erschien daher öffentlich in Trauerkleidern, fastete, weinte, betete um Fürsprache, (contritio).

2)

2) Er mußte, zu seiner Demüthigung und zur Abschreckung andrer, ein öffentliches Bekenntniß seiner Sünden ablegen, und die Gemeine um Vergebung bitten, (confessio). 3) Wenn er diese und alle übrige ihm auferlegte Proben und Strafen überstanden hatte, die als Bedingung der Aufnahme vorgeschrieben waren, so hieß die satisfactio, und er erhielt pacem, Vergebung. [G. Morinni Tractatus de poenitentiae sacramento.] Dies war anfangs bloß Kirchendisciplin, und man behauptete nicht, daß die Sündenvergebung bey Gott, (der nicht auf das Aeußere, sondern auf das Herz sehe,) damit in Verbindung stehe. Ja, Montanus, im zweyten Jahrhundert, und die Novatianer, im dritten, die so streng in der Kirchendisciplin waren, daß sie keinen einmal Ausgeschlossenen wieder aufnehmen wollten, läugneten darum doch nicht, daß ein solcher bey Gott Vergebung erhalten könne. Aber

II. Man findet doch schon seit dem zweyten Jahrhundert, daß sich der große Haufe der Christen von dieser Excommunication sehr unrichtige Vorstellungen machte. Viele glaubten, (ob es gleich damals noch nicht öffentlich autorisirte Kirchenlehre war,) daß, wer von der Kirche excommunicirt sey, dadurch zugleich von der Gemeinschaft Gottes ausgeschlossen werde. Aber man bildete sich auch ein, daß, wenn die Gemeine jemanden vergebe und ihn aufnehme, so habe auch Gott ihm vergeben und ihn zu Gnaden angenommen; und dies hatte nun fast noch schlimmere Folgen, als das erste. Man dachte sich also nach und nach die Kirche, und sonderlich die Vorsteher der Kirche, welche dabey das meiste zu sagen hatten, als Repräsentanten Gottes. S. §. 135. I. Daher wurde auf die äußern Gebräuche bey der Wiederaufnahme großer Werth gelegt, auf das Fasten, Weinen, Knieen, Bitten und Seufzen, und man wähnte, daß es bey Gott wirke und ihn gleichsam zum Mitleid bewege. Kurz, man glaubte, daß man bey Gott durch eben die äußerlichen Mittel wieder zu Gnaden gelange, wodurch man die Gnade und Vergebung der Kirche und ihrer Vorsteher erlangte. Zur Vermehrung dieser Vorurtheile trugen selbst viele Lehrer durch ihre unvorsichtigen Anpreisungen dieser äußern Dinge vieles bey. Sogar schon bey Origenes finden sich solche unbehutsame Stellen, als Homil. 15. in Levit. Seit dem vierten Jahrhundert wurde nun ohnehin die Gottesverehrung immer mehr ganz in das Aeußere gesetzt.

III. Da die christlichen Gemeinen sehr zahlreich wurden, so schaffte man in der griechischen Kirche seit dem dritten Jahrhundert und im Occident seit dem vierten und fünften Jahrhundert nach und nach das öffentliche Bekenntniß der Excommunicirten ab, und verwandelte es in ein Privatbekenntniß, das einem dazu

bes

ssen Presbyter der Gemeine abgelegt werden mußte. [Sozom. 955.] In der griechischen Kirche wurde auch dies frühzeitig schafft, aber in der lateinischen beybehalten. Daraus ent- nd allmählig die Ohrenbeichte, und die ganze öffentliche Kirchen- ße kam nach und nach ab. Anfangs sollten nur lapsi die grö- n Sünden dem Geistlichen bekennen, (ehe sie wieder aufgenommen n zum heiligen Mahle gelassen wurden); nach und nach aber wur- von jedem einzelnen Christen allgemein verlangt, daß er alle, ßer die geringern, Sünden dem Geistlichen bekennen solle, er zum Abendmahl zugelassen wurde. Die Geistlichen und che bestärkten das Volk in der Meinung, (zu der es ohnehin igt war,) daß dies so anzusehen sey, als bekenneten sie Gott Sünden, und daß der Lehrer sie an Gottes Statt absolvire. sen so sehr gemißbrauchten Satz, daß man den Lehrern und rstehern der Gemeinen die Sünden bekennen müsse, findet man n sehr früh, schon bey Origenes, im dritten Jahrhundert, homil. in Levit.,) und besonders bey den lateinischen Kirchen- tern Cyprianus, Hieronymus, Augustin. Sie ver- hen den Presbyter mit einem Arzt, der die Krankheit nicht len könne, wenn sie ihm unbekannt sey. In allen diesen An- ten war an sich viel Gutes, das sehr zweckmäßig hätte benutzt rden können und in den ersten Kirchen wirklich benutzt wurde, er aber hernach, bey dem großen Verfall des Lehrstandes und Laien, von beiden Ständen gemißbraucht und übel angewen- et wurde.

IV. Ehedem legte die Kirche Satisfaction auf; nun r es der Geistliche, dem die Sünde bekannt wurde, und die ihm auferlegten Strafen wurden nun nicht mehr bloß als rliche Genugthuung angesehen, sondern man glaubte, daß ch Gott damit Genugthuung geleistet und seine Strafe abgewen- t werde, und die Lehrer und Kirchendiener dachte man sich als re Stellvertreter dabey. Man verglich sie, (wie auch schon seit m dritten Jahrhundert sehr üblich wurde,) mit den leviti- hen Priestern, die an Gottes Statt Strafe zur Genug- uung auflegten, Beten, Fasten, Almosen, u. a. Uebungen und aben, die man ohnehin als verdienstliche gute Werke ansah, 125. Die Geistlichen und Mönche hatten ihre Bußbücher, rin die Sünden und ihre Strafen verzeichnet waren. [S. Joh. allaus: De poenis et satisfactionibus humanis. Amst. 49.]

V. Hiezu kam endlich noch die Lehre vom Ablaß, (indul- ntiae,) wodurch vollends alle Moralität zerstört wurde, und

die

die Buß- und Beichtanstalt, (die doch wenigstens in den
stern Zeiten des Mittelalters noch äußere Zucht und Ord
einigermaßen aufrecht erhielt,) sehr in Abnehmen und K
kam. Durch die Indulgenzen erhielt man nämlich Erla
Kirchenbußen, oder Befreyung von den kanonischen oder kirch
Strafen der Sünde, die sonst von den Beichtvätern au
wurden. Sie wurden anfangs von den Bischöfen ge
wenn sich z. B. jemand freywillig zu einem guten Werke,
sen, einer milden Stiftung, Kirchenbau, u. s. w.; erbot; h
für baares Geld. Nach und nach zog sie der Papst
an sich, und trieb sonderlich seit dem dreyzehnten und vierz
Jahrhundert den ausgebreitetsten Alleinhandel damit. Sog
künftige Sünden war Ablaß feil. Man glaubte dadurch
bloß von den kanonischen, (d. i. von den äußern kirch
in den Kirchengesetzen vorgeschriebenen Strafen,) sondern au
der göttlichen Strafe frey zu werden, da der Papst d
präsentant Gottes und Christi sey. Dies leitete man sei
dreyzehnten Jahrhundert aus der Lehre de thesauro b
rum operum her, worüber die Kirche und das Obe
derselben, der Papst, zu disponiren habe. §. 125. Dieser
Mißbrauch veranlaßte zuerst im sechzehnten Jahrhundert in D
land und in der Schweiz die Reformation.

VI. Alle diese nach und nach entstandenen unrichtigen
nungen brachten die Scholastiker in ein förmliches S
und in schulgerechte Form, sonderlich Peter der Lombard
zwölften, und Thomas von Aquino, im dreyzehnten Jah
dert. Die ganze christliche Lehre von der Herzensbesserung
dadurch in eine äußere Strafhandlung verwandelt.
wurde nun das herrschende System der römischen Kirche
alle diese Grundsätze der Scholastiker wurden auf der trid
schen Kirchenversammlung, Sess. 14., bestätigt. Ihre Hau
waren: 1) Poenitentia ist von punio, (und also Sell
fung,) nach Augustin, daher ursprünglich das deutsche: S
(Büßung, Abbüßung, Abstrafung). S. §. 126. IV. 2)
einzelne Sünden müssen durch gewisse zu übernehmende S
thuungen gebüßt werden. 3) Darum muß jeder Christ all
Sünden dem Diener der Kirche, als einem verordneten Pr
und Richter an Gottes Statt, bekennen. 4) Also g
drey Stücke zur Bekehrung: contritio s. compun
cordis, confessio oris, (dem Priester, an Gottes S
satisfactio operis, (werkthätig geleistete Genugthuung
die auferlegten Büßungen). Alles von der alten Kirchend
übergetragen. (S. Num. I. über den Unterschied zwischen att

ntritio, vergl. §. 127. I. 3.) 5) Die Genugthuung der Büßung muß geleistet werden durch Gebet, Almosen, Fasten d andere äußerliche und körperliche Züchtigungen. So sagt hon Peter der Lombarde: Oratio dominica delet minima et otidiana peccata. Sufficit oratio dominica cum eleeosynis et jejunio. S. §. 108. 6) Durch den Ablaß, (indulgentiae,) sagt schon Thomas von Aquino, kann von r poena satisfactoria, die ordnungsmäßig zu übernehmen re, etwas nachgelassen werden. Dies wurde aber hernach noch l weiter ausgedehnt. S. Num. V. 7) Wer die erläßlichen nden nicht durch solche Genugthuungen abgethan hat, der mmt nach dem Tode in das Fegefeuer, wo er unter vien Qualen dafür büßen muß. Die Lehre de purgatorio ete sich schon seit dem vierten Jahrhundert im Occident aus, dem neunten bis elften wurde sie aber ganz allgemein. Doch ubte man, daß man durch Seelenmessen davon befreyet, oder ch die Dauer desselben abgekürzt werden könne. S. §. 150.

Zwölfter Artikel.

Von den Gnadenwirkungen, (de operationibus gratiae); oder von den göttlichen Anstalten zur Förderung der Sinnesänderung und des Glaubens. §. 129. — 133. incl.

[M. p. 225. — 238.]

§. 129.

Erklärung der Ausdrücke: Gnade, Gnadenwirkungen und Gnadenmittel, und anderer in der Theologie gebräuchlichen Redensarten, und Zusammenhang dieser Lehre mit der vorhergehenden.

I. Zusammenhang mit den vorhergegangenen Glaubenslehren, und was eigentlich darunter verstanden wird. Die ganze christliche Lehre ist den Menschen dazu von Gott gegeben, daß sie dadurch zum Glauben und zur Sinnesänderung gebracht und folglich zur ewigen Seligkeit geführt werden sollen. Denn dieser Seligkeit werden sie nur dann theilhaftig, wenn sie die Bedingungen erfüllen, von denen im elften Artikel gehandelt ist. Allein nach der heiligen Schrift sind wir Menschen jetzt nicht im Stande, uns selbst allein zu bessern und jene Bedingungen aus eignen Kräften, ohne höhern Beystand und Leitung Gottes, zu erfüllen. Dies rührt von der Macht der Sinnlichkeit oder dem Uebergewicht derselben über die Vernunft her, oder, welches einerley ist, vom natürlichen Verderben. S. §. 77. — 80. Da nun der Mensch einer moralischen Besserung bedarf, indem sein Wille, nach der Bibellehre und Erfahrung, in hohem Grade verderbt ist; so ist er ohne Gottes Hülfe und Beystand nicht im Stande, ernstliche Lust zur Sinnesänderung bey sich zu erwecken, die gefaßten guten Vorsätze auszuführen und dabey zu beharren,

amm, und alle übrige Bedingungen zu erfüllen, an welche die Seligkeit gebunden ist. Alle die Anstalten also, die Gott gemacht at, den Glauben an Christum und Sinnesänderung bey den Chri- en zu bewirken und zu erhalten, um sie dadurch zum Genuß der nen verheißenen Seligkeit zu führen, werden unter der Benennung: nade oder göttliche Gnadenwirkungen, zusammen be- iffen.

II. Von den verschiedenen, davon in der Theologie üblichen ennungen.

1) Gratia. Man versteht darunter die göttlichen Wirkun- oder Kräfte (Unterstützung) zur Sinnesänderung oder Bekehrung Menschen, und unterscheidet sie von der Natur, d. i. von den ürlichen Kräften des Menschen, von denen man behauptet, daß wegen des Verderbens der menschlichen Natur zu schwach sind zur Besserung nicht hinreichen, und daher eben von Gott erhöhet unterstützt werden müssen. Den Zustand eines Menschen, der ch die christliche Lehre unterrichtet, und beym treuen Gebrauch selben unter göttlichem Beystande gebessert ist, nennt man den nadenstand, (statum gratiae). Diesem setzt man den natür- hen Zustand (statum naturae s. naturalem) entgegen, wor- ter man den Zustand eines Menschen versteht, der durch die christ- e Lehre noch nicht belehrt und nicht gebessert ist, und den Beystand ttes dazu noch nicht erfahren hat. [M. p. 234. 235.] Eigentlich Augustin die Benennung: gratia, von den übernatürlichen Wir- ngen Gottes zur Besserung des Menschen zuerst eingeführt. Er elt diese Wirkung im Grunde für wunderthätig und eben da- r für unwiderstehlich. S. §. 132. Dieser Sprachgebrauch ist her- ch in der Theologie beybehalten worden, auch von denen, die ugustin's unrichtige Vorstellungen davon abgesondert haben. ach dem Sprachgebrauche der Bibel ist χαρις a) das unverdiente ttliche Wohlwollen gegen die Menschen überhaupt; und hernach wird es auch von dem Effekt und den Erweisen desselben oder ein- lnen Wohlthaten gebraucht; besonders und vorzugsweise im uen Testamente c) von den Wohlthaten, die wir Christo verdanken, gnadigung, Sündenvergebung, und dem ganzen damit verbun- nen Christenglück. Es werden also auch alle Wirkungen ottes auf das Herz der Menschen zur Sinnesänderung und eiligung darunter mit begriffen, als die ausgezeichnetsten Wohl- aten, obgleich diese nicht ausschließlich in der heiligen Schrift ratia und effectus gratiae genannt werden. S. §. 88. 11. m. In der Theologie nennt man die ganze Reihe von Handlun- n und Mitteln, die Gott dazu anwendet, die Menschen zu der rch Christum erworbenen Glückseligkeit zu bringen, oecono- iam gratiae, gewöhnlich Gnadenordnung, (Gnadenanstalt

oder

oder Einrichtung). Man unterscheidet nun hiebey α) actus s. rationes gratiae, d. i. gnädige wohlthätige Wirkungen, die — auch auxilia gratiae nennt, wodurch die Menschen zur — keit geführt werden; und β) die media gratiae, d. h. di — tel, deren sich Gott bedient, diese Wirkungen im Herzen des — schen hervorzubringen, (Besserungs = oder Heiligungsmittel); d — ist verbum Dei, oder die göttliche Lehre, vornehmlich die durch Christum geoffenbarte. Die tübingischen Theologen haben auch von der Gnadenordnung den Namen: gratia applicatrix, eingeführt, weil uns Gott durch diese Anstalten das im Glauben zu ergreifende Verdienst Christi zueignet, (applicare,) d. i. uns in den Stand setzt, daß uns die Früchte desselben wirklich zu Gute kommen.

2) Weil die bessernden Wirkungen Gottes häufig in der heiligen Schrift dem heiligen Geiste zugeschrieben werden, (§. 131.): so haben mehrere Theologen das, was man sonst operationes gratiae nennt, officium oder munus Spiritus sancti genannt, (andere besser: opus; nicht Amt, sondern Geschäft, oder Werk, vergl. §. 105. I. 2.,) und haben ein vierfaches, andere ein fünffaches Amt oder Geschäft desselben zur Besserung des menschlichen Herzens angenommen: elencticum, didacticum, paedeuticum, paracleticum, dem einige noch beyfügen: epanorthoticum. Andere theilen noch anders ab. Die Lehrform ist aus der Stelle Joh. 16, 7. — 15. hergenommen. Aber hier ist zunächst von dem Unterricht, den die Lehrjünger durch den heiligen Geist empfangen sollten, die Rede, und wie sie dadurch wieder in den Stand gesetzt werden sollten, die Menschen zu lehren und zur Sinnesänderung zu ermahnen, und von ihrem Unglauben zu überzeugen, (ἐλέγχειν). Also von den bessernden Wirkungen des heiligen Geistes an den Herzen aller und jeder Christen ist hier nicht unmittelbar die Rede. Aber das ist außer Zweifel, daß alle diese bessernden Wirkungen in der heiligen Schrift beständig Gott und besonders dem heiligen Geiste zugeschrieben werden. S. §. 131.

Anm. Durch die vielen, zum Theil unfruchtbaren Streitigkeiten der Theologen, sonderlich seit Augustin's Zeiten, über die Art und Weise, wie Gott auf das Herz des Menschen zu seiner Besserung wirke, und durch die vielen dabey eingeführten Terminologien und feinen Unterscheidungen ist dieser Artikel einer der schwierigsten und verwickeltsten in der Dogmatik geworden. Aber in den Religionsunterricht des unstudirten Christen gehören jene Spitzfündigkeiten nicht. Für ihn ist es genug, zu wissen: 1) daß er die Besserung nicht sich und seinen eignen Kräften zuzuschreiben habe; daß sie 2) durch den kräftigen Beystand Gottes, (den Er niemanden dazu versagt,) zu Stande komme; 3) daß der Glaube und die Sinnesänderung nicht auf eine unwiderstehliche Art gewirkt werden, sondern daß der Mensch widerstreben könne; daß 4) die heilsame Veränderung bey denen, welche das Wort Gottes haben, (göttliche geoffenbarte Lehre,) eben durch dieses

ſes, als das Mittel, von Gott zu Stande gebracht werde; daß alſo bey denen, die das Wort Gottes haben, kein vom göttlichen Worte nzlich getrennter Beyſtand Gottes zu erwarten ſey, wohl aber ein ſolcher eyſtand Gottes, der mit dem treuen Gebrauch des Wortes Gottes ver nden ſey; daß mithin 6) der Menſch dabey nicht unthätig und müßig yn, ſondern alle Gelegenheit und alle Mittel, die ihm die göttliche Gnade zu anweiſet, ſorgfältig gebrauchen müſſe. Schon Erasmus hat in der chrift contra librum Lutheri de ſervo arbitrio richtig bemerkt, daß darauf an ſich eigentlich nichts ankomme, ob der Menſch die Art und Weiſe, wie die Gnade an ſeinem Herzen wirke, genau und ſchulgerecht eſtimmen könne, oder nicht, wenn er nur dieſe beſſernden Wirkungen an inem Herzen ſelbſt erfahre. Denn nicht jeder, der die Art zu wiſſen ermeine, erfahre ſie darum auch, und umgekehrt. Auch ſey es weder ßlich noch nöthig, in einzelnen Fällen zu beſtimmen und ausmitteln t wollen, wie viel der Menſch ſelbſt zu ſeiner Beſſerung beytrage, (natura,) nd wie viel die Gnade dabey wirke, wenn er nur das von Herzen laube, daß er ſeine ganze Beſſerung dem unverdienten göttlichen Erarmen zu verdanken habe. [S. M. p. 229. upt. und p. 236. 237.]

§. 130.

elches ſind die Wirkungen der göttlichen Gnade zur ſſerung und Beſeligung der Chriſten? und welcher Mittel bedient ſich Gott, dieſe Wirkungen in den Herzen derſelben hervorzubringen?

I. Worin die Wirkungen der göttlichen Gnade beſtehen und e ſie auf einander folgen. Es ſoll hier erſt von der in den theoſiſchen Syſtemen eingeführten Lehrform hierüber gehandelt, und nn gezeigt werden, wie man die Sache einfacher und faßlicher ſtellen könne.

1) Die in den theologiſchen Schulen eingeführte Lehrform iſt, man die verſchiedenen Wirkungen Gottes zur Beſſerung und ſeligung der Chriſten mit uneigentlichen, aus der Bibel hergemmenen Ausdrücken benennt, (die man aber noch dazu oft in dern Sinne nimmt, als ſie in der Bibel vorkommen,) und dann ſonders und einzeln von Berufung, Erleuchtung, Wiedergeburt, Vereinigung mit Gott, Heiligung und Erneuerung handelt. Daher iſt es gekommen, daß man ſich e einzelnen Stücke häufig als geſchieden und trennbar gedacht , da ſie doch im Grunde auf das genaueſte mit einander verbunn ſind. S. §. 126. im Anfange. Die Theologen geben nun folgenn Unterſchied und folgende Stufenfolge dieſer Wirkungen an: a) Der enſch wird durch die Wahrheiten der chriſtlichen Lehre zur Bekehng und Seligkeit eingeladen, ſie wird ihm angeboten, (vocatio). Hierauf gelangt der Menſch zur rechten, lebendigen und heilſan Erkenntniß der chriſtlichen Lehre, (illuminatio). c) Wenn der

Verstand richtige Einsichten erlangt hat, so wird auch der Wille gebessert, statt der sündlichen Begierden entstehen gute Neigungen und Gesinnungen, (regeneratio). d) Diese Einsichten des Verstandes und diese Besserung des Willens müssen wachsen und zunehmen durch fortgehende göttliche Wirkungen, und so entsteht fortgehende Heiligung und Erneuerung; und je höhere Stufen diese göttlichen Wirkungen erreichen, desto genauer wird der Mensch mit Gott vereinigt, (unio mystica). Der eigentliche biblische Sprachgebrauch dieser Wörter ist meist §. 126. erklärt, und über die unio mystica s. §. 119. I. 3. [Vergl. M. p. 232.] Noch sind also übrig Berufung und Erleuchtung. (1.) Erleuchtung. Dies Wort wird gewöhnlich in der Theologie so erklärt, daß nur den wahren oder gläubigen Christen Erleuchtung zugeschrieben werden kann. Man versteht es nämlich von der wahren und lebendigen (auf den Willen kräftig wirkenden) Erkenntniß der Heilswahrheiten, wie sie bey Ungebesserten nicht ist, daß also illuminare aliquem sey: „cum effectu salutari docere aliquem", wie die Theologen definiren. Von der Art muß allerdings unsere Erkenntniß seyn, wenn sie heilsam und beseligend seyn soll; und dahin gehen auch alle göttliche Gnadenwirkungen. In der Bibel aber wird dieser Ausdruck auf verschiedene Weise gebraucht, im weitern und engern Sinne. Denn erleuchten, φωτιζειν, הֵאִיר, heißt a) unterrichten, belehren; schon bey den LXX wird es als Synonym von διδασκειν u. dergl. gebraucht. Es wird sowohl von menschlichen Lehrern gesagt, sie erleuchten jemanden, als auch von Gott. So Eph. 1, 18.: erleuchtete Augen des Verstandes, und Cap. 3, 9. φωτιζειν, φωτισμος 2 Cor. 4, 6. Hebr. 6, 4. Denn φως ist Einsicht, deutliche Erkenntniß, und der Gegensatz σκοτος, Unwissenheit. Gleichbedeutend ist die Redensart: ανοιγειν ὀφθαλμους, Apostelg. 26, 18. u. f. Alles dies ist eben das, was Luc. 1, 77. heißt: δουναι γνωσιν σωτηριας. Aber b) Licht und Finsterniß bedeuten auch Glück und Unglück. Daher wird nach dem biblischen Sprachgebrauche c) oft beides in diesen Worten vereinigt, (im weitesten Sinne,) Belehrung und Glückseligkeit, (welche daraus entsteht). Deshalb wird von Christo gesagt: φωτιζειν κοσμον, und: φως κοσμου, Lehrer und Beseliger der Welt, Joh. 1, 4. f. C. 8, 12. Es bedeutet daher Erleuchtung in der heiligen Schrift: Belehrung von den Heilswahrheiten, die Gott den Menschen giebt zu ihrem Heil. Diese hat also zwar immer die Absicht, daß dadurch der Wille gelenkt und der Mensch gebessert und geheiligt werden soll, aber sie wird durch Schuld der Menschen nicht immer erreicht. Die, bey denen die Absicht Gottes erreicht wird, sind nun die wirklich heilsam Erleuchteten. Aber im weitern Sinne können nach dem biblischen Sprachgebrauche auch selbst Gottlose Erleuchtete, d. i. Bekehr-

te, heißen; daher auch φωτισθεντες oft allgemeine Benennung der Chriſten iſt, weil ſie beſſer unterrichtet, obgleich nicht alle wirklich heilſam erleuchtet ſind. (2.) Berufung, Gnadenruf. Die Theologen verſtehen immer darunter die Anbietung des durch Chriſtum den Menſchen erworbenen Glücks, ſie mögen nun das angebotene Glück annehmen, oder nicht. Zur Einführung dieſes feſtgeſetzten Sprachgebrauchs haben verſchiedene Parabeln Chriſti zunächſt Anlaß gegeben, wo die Wohlthaten des Meſſianiſchen Reichs, oder das Chriſtenglück, unter dem Bilde einer großen Mahlzeit vorgeſtellt werden, zu der ſehr viele Gäſte (κεκλημενοι) geladen werden, wovon viele die Einladung verachten und nur wenige annehmen, z. B. Matth. 22, 3. f. Dies von Chriſto gebrauchte ſchöne Bild hat man nun allen übrigen Stellen in den apoſtoliſchen Schriften anpaſſen wollen, wo κλησις, κλητοι, καλειν vorkommt, und hat die Ausdrücke danach auf das gewaltſamſte erklärt. In den meiſten Stellen des neuen Teſtaments bedeutet καλειν, wenn es ohne weitern Zuſatz ſteht, nicht bloß: das Chriſtenglück jemanden anbieten, ſondern auch: es wirklich ertheilen, und wird auch von der Aufnahme in die chriſtliche Kirche und dem Genuſſe der Chriſtenrechte gebraucht; κλητοι heißen nicht bloß diejenigen, denen der Antrag geſchehen iſt, Chriſten zu werden, ſondern auch oft wirkliche Chriſten, (Aufgenommene,) und κλησις iſt überhaupt diejenige göttliche Wohlthat, da Gott jemanden der Vortheile des Chriſtenglücks würdig. Es iſt alſo oft bloß eine bey wirklichen Chriſten befindliche Wohlthat. Es bedeutet κλησις auch eben daher die einzelnen Vortheile, die jemand durch das Chriſtenthum erlangt. S. Röm. 1, 7. 2 Theſſ. 2, 14. 2 Petr. 1, 3. Epheſ. 4, 4. (ἐλπις κλησεως), Hebr. 3, 1. (κλησις ἐπουρανιος), u. ſ. w., und wenn Chriſtus ſagt, Matth. 20, 14.: viele ſind berufen, (Aufgenommene), wenige gehören zu den Auserleſenen, (Guten, Gottgefälligen). Woher dieſer Sprachgebrauch? Aus dem alten Gebrauch der Wörter קרא und καλειν. Dies wird von Berufung, d. h. Annahme, Aufnahme, oder Beſtimmung, Ernennung zu Dienſten, Verrichtungen, Würden, Vorzügen, u. dergl. gebraucht. Daher von Prieſtern, Propheten, die Gott in ſeinen Dienſt nimmt; vom Abraham, den er zu ſeinem Geliebten erkor; und von den Iſraeliten, die er als ſein Volk angenommen und andern vorgezogen hatte, z. B. Jeſ. 48, 12. Jede einzelnen Mitglieder des Volks, denen dieſe Wohlthat widerfahren war, hießen κλητοι. So gebraucht Paulus κλησις und καλειν von der äußern Erwählung der Iſraeliten zum Volk Gottes, Röm. 11, 29. und C. 9, 11. Dies wurde nun auf die Chriſten übergetragen, und damit theils äußere Aufnahme in die chriſtliche Kirche angezeigt, (ſ. Röm. 9, 24.,) theils die ſämmtlichen Vortheile und Glücksgüter, die wir durch das Chriſtenthum erhalten. Man kann daher, nach Morus, drey verſchiedene Bedeutungen von καλειν im neuen Teſtamente

unterscheiden, wenn es in Beziehung auf die Religion angewandt wird: a) jemanden erinnern, ermahnen, zu seinem Heil oder Besten; b) ihn über seine Glückseligkeit belehren, und ihm die Mittel wirklich anweisen und geben, dazu zu gelangen, (Glaube an Christum, der durch gute Werke thätig ist); c) jemanden diese Glückseligkeit anbieten und verheißen. So in den Parabeln Christi. Wenn also von Gott gesagt wird, er berufe jemanden, so heißt das im dogmatischen Sinne: er unterweiset ihn oder läßt ihn unterweisen in den Heilswahrheiten, daß er sie annehme und danach thue, und verheißt ihm die damit verbundenen Vortheile oder Glücksgüter.

2) Es ist der Natur der Sache am gemäßesten, die sämmtlichen Anstalten, die Gott gemacht hat, uns zu dem den Christen verheißenen Glück zu verhelfen, im Vortrage der Glaubenslehre unter drey Hauptklassen zu bringen.

A. Die ersten göttlichen Wirkungen bey dem Menschen gehen dahin, daß er Kenntniß erhalte von den Wahrheiten der christlichen Lehre, und von dem durch Christum den Menschen verschafften Glücke, (illuminatio im weitern Sinne). Dies muß nothwendig vorausgehen. Denn wie kann der Mensch geneigt seyn, eine göttliche Wohlthat zu begehren oder anzunehmen, die er nicht kennt? Paulus sagt daher Röm. 10, 14. sehr richtig: „Wie sollen sie Gott verehren, an den sie nicht glauben? Wie sollen sie aber glauben an den, von dem sie nichts wissen, (οὐ οὐκ ἠκουσαν)? Wie sollen sie aber von ihm etwas wissen, ohne daß sie unterrichtet werden?“ Durch eben diese Belehrung wird dem Menschen nun zugleich der göttliche Rathschluß bekannt gemacht, (praedestinatio,) daß das Glück, das Gott durch Christum verheißen hat, auch für ihn sey und daß er es sich zueignen müsse; daß er auch ihn erlöset habe, für ihn gestorben sey; daß er also durch ihn Sündenvergebung, Seligkeit erlange; u. s. w. Auf diese Art wird der Mensch eingeladen zur Annahme und Befolgung der christlichen Lehre, um Willen dazu geneigt zu machen; und dies heißt vocatio, in engern oder theologischen Sinne. Nun behauptet man, daß diese Berufung allgemein sey. Wenn dies so verstanden wird, daß allen Menschen die christliche Lehre und die durch das Christenthum zu erlangende Glückseligkeit wirklich angeboten sey, oder daß sie alle Gelegenheit gehabt hätten, sie kennen zu lernen, und daß es bloß ihre Schuld sey, daß sie dieselbe nicht erkannt und angenommen hätten; so ist es falsch und geschichtswidrig. Denn die christlichen Wohlthaten sind bis jetzt nicht allen Völkern, geschweige allen Menschen bekannt geworden, weil Gott wissen muß, daß für die Zeit nicht alle derselben empfänglich sind, obgleich nicht zu zweifeln ist, daß Gott auch diese Menschen nicht vernachlässige, und sie zu

zu dem Glück, deſſen ſie fähig ſind, auf andere Art führe und, ohne Zweifel in dem künftigen Leben, noch führen werde. S. §. 121. II. Vergl. §. 88. II. Indeſſen behauptet man in einem andern Sinne mit Recht und nach der heiligen Schrift eine Allgemeinheit des göttlichen Gnadenrufs, in ſo fern nämlich a) alle Völker und einzelne Menſchen den freyen Zugang zur Gnade Gottes in Chriſto haben, ſobald ſie Gelegenheit bekommen, dieſelbe kennen zu lernen; und b) in ſo fern jedem wirklichen Chriſten, ohne Ausnahme, die ganze durch Chriſtum erworbene Glückſeligkeit zu Theil wird, wenn er die dazu vorgeſchriebenen Bedingungen erfüllt, (πιστις und μετανοια, Art. XI.).

B. Die andere Art von Wirkungen geht auf den wirklichen Genuß der uns durch Chriſtum verheißenen und erworbenen Glückſeligkeit. Dieſe Wirkungen entſtehen dann, wenn der Menſch der Erkenntniß, die ſein Verſtand gefaßt hat, nicht entgegen handelt, ſondern treu damit umgeht, derſelben folgt, und ſeinen Willen dadurch regieren läßt, daß die Erkenntniß bey ihm lebendig wird. An ſich iſt es eine und dieſelbe göttliche Wirkung, die Verſtand und Willen beſſert. Alles, was im Verſtande vorgeht, hat die Beſſerung des Willens zur Abſicht, und erfolgt um derſelben willen. Es geht dieſe göttliche Wirkung auf Hervorbringung des Glaubens, der Sinnesänderung und Erweckung chriſtlicher Geſinnung und der daraus entſtehenden heilſamen Folgen. Röm. 5, 5. (Πνευμα ἁγιον), C. 14, 17. (δικαιοσυνη, εἰρηνη, χαρα ἐν Πνευματι ἁγιῳ), Tit. 3, 4. — 7. (Ausgießung des heiligen Geiſtes iſt dort Erweckung und Mittheilung der chriſtlichen Geſinnung, welche Gott zum Urheber hat, wodurch wir werden κληρονομοι ζωης αἰωνιου). Dies iſt vocatio im engern Sinne, und regeneratio ſ. converſio transitiva im theologiſchen Sinne. §. 126. Indem bey dem Menſchen die feſte und lebendige Ueberzeugung von den erkannten Heilswahrheiten entſteht, verleiht ihm Gott auch Kraft, die ſinnlichen Lüſte zu dämpfen und willig die göttlichen Vorſchriften zu befolgen. Nämlich: a) Es werden dadurch die innern Hinderniſſe im Menſchen weggeräumt, die ihn vom Glauben, von der Sinnesänderung und folglich vom Genuß der Glückſeligkeit zurückhalten; Unwiſſenheit, Irrthümer, Vorurtheile, der überwiegende Hang zur Sinnlichkeit werden geſchwächt. [S. M. p. 226. n. 1. die Stellen aus der heiligen Schrift.] b) Dagegen wird der Menſch von Gott zu beſſern Einſichten gebracht, geneigt, willig und tüchtig gemacht zum Glauben und zur Beſſerung. Beides faßt Chriſtus in dem Ausdruck zuſammen: Gott ziehe (ἑλκυειν) die Menſchen, daß ſie an Chriſtum glauben, d. h. er überzeuge ſie und mache ſie geneigt dazu. Joh. 6, 44. [S. M. p. 227. not. 2.]

C.

C. Die dritte Art der göttlichen Wirkungen geht auf die Erhaltung (conservatio) des Glaubens bey den Christen und ganzen daraus entstandenen glücklichen Zustandes derselben. Glaube der Christen ist nur unter gewissen Bedingungen selig machend und beglückend. Diese sind: Beständigkeit, Wachsthum und Zunehmen, und Erweisung desselben durch gute Werke oder christliche Tugenden. S. §. 124. IV. Es gehören also hieher diejenigen göttlichen Wirkungen oder Veranstaltungen, die a) zur Erweiterung und Vervollkommnung der Kenntnisse und Einsichten in die christlichen Heilswahrheiten dienen, (den daraus entstehenden Zustand der Menschen pflegte man illuminatio regenitorum zu nennen); b) diejenigen, wodurch der Christ in der Heiligung immer weiter gefördert, und zur Uebung christlicher Tugend immer geschickter gemacht wird, daß er darin zu einer Fertigkeit gelangt, (renovatio und sanctificatio im theologischen Sinne, §. 126.). Beide Arten der Wirkungen sind zusammengefaßt 2 Thess. 2, 17.: θεος — στηριξαι ὑμας ἐν παντι λογῳ και ἐργῳ ἀγαθῳ: die letztere ist angegeben 1 Thess. 5, 23.: θεος — ἁγιασαι ὑμας ὁλοτελεις, vergl. Cap. 3, 13.

Anm. Wenn bey der Erleuchtung von Kenntniß der Religionswahrheiten und ihrer Erlernung die Rede ist, so werden eigentlich die christlichen Wahrheiten verstanden, sofern sie praktisch sind, oder zur Heilserkenntniß (Art. XI.) gehören, und daher Einfluß auf die Heiligung oder moralische Besserung des Menschen haben. Die göttlichen Wirkungen auf den Verstand der Menschen haben nicht die Absicht, gelehrte theologische Kenntnisse hervorzubringen oder die heilige Schrift theoretisch verstehen zu lehren, (dies muß jeder durch eignen natürlichen Fleiß zu erlangen suchen); sondern sie haben bloß moralische Absichten, Glauben zu wirken, den Sinn zu ändern, das Herz zu bessern. Es ist folglich möglich, daß ein ungebesserter und lasterhafter Mensch, (der also diese bessernden Wirkungen nicht selbst erfahren hat,) gründliche theoretische Religionskenntnisse besitzen kann, die er durch eignen Fleiß erlernt hat; und wenn er Lehrer ist, so kann er sie auch andern deutlich vortragen und sie überzeugen, und dadurch Nutzen bey ihnen schaffen. Vergl. Phil. 1, 16. — 18. Nur dadurch wird freylich der Nutzen sehr gehindert, daß die Zuhörer gewöhnlich mehr auf das Beyspiel desselben achten, als auf seine Lehren, und daß das, was nicht vom Herzen kommt, auch nicht wieder zu Herzen geht. Uebrigens haben die göttlichen Gnadenwirkungen ihre verschiedenen Stufen, weil der Grad der Empfänglichkeit für dieselben bey den Menschen sehr verschieden ist. S. §. 124. III.

II. Von dem Mittel, (Gnadenmittel, media s. instrumenta gratiae,) dessen sich Gott bedient, diese Wirkungen im menschlichen Herzen hervorzubringen. [M. §. 3. p. 227., vergl. §. 1. p. 225.] Es ist die beständige Lehre der protestantischen Kirche gewesen, daß Gott nicht auf unmittelbare Art auf den Menschen wirke zu seiner Bekehrung, oder, mit andern Worten, daß er nicht bloß durch seine absolute göttliche Kraft Begriffe im Verstande des Menschen und Wirkungen im Willen desselben hervorbringe, ohne sich äußer-

Mittel dazu zu bedienen. Dies wäre eine unmittelbare Erleuch- und Bekehrung, dergleichen die Fanatiker behaupten, die daher eignen Einbildungen und Gedanken für Wirkungen des heiligen es halten. [M. p. 231. not.] Sondern ihre Lehre ist, daß diese bessernden Wirkungen beym Menschen mittelbar her- ringe; und das Mittel ist bey denen, welche die heilige Schrift n, die göttliche in der heiligen Schrift vorgetra- Lehre, vornehmlich die Lehre des Christenthums, ihrem ganzen Inhalt, den man unter Gesetz und ngelium, (Vorschriften und Verheißungen,) zusammenfaßt. über s. §. 123. III. Nur durch diese Lehre allein werden Wirkungen hervorgebracht, nicht aber unmittelbarer Weise. rechnet auch die Sakramente, Taufe und Abendmahl, zu den denmitteln, und nennt sie so. Dies ist richtig, wenn es rstanden wird, daß diese Sakramente nicht an und für sich als e Religionshandlungen wirken, sondern nur in so fern das Wort s mit ihnen verbunden ist, oder in so fern die Wahrheiten der lichen Lehre damit verbunden, dem Menschen sinnlich dargestellt, ücklich gemacht und zugeeignet werden. Es reducirt sich hier doch alles eigentlich auf das Wort Gottes, oder die ge- nbarte Lehre des Christenthums, durch welche Gott bey den Sakramenten auf den Menschen wirkt. Daß aber Gott die von ihm geoffenbarte Lehre diese Wirkungen zur ung der Menschen hervorbringe, dies erhellt:

1) Aus solchen Schriftstellen, wo deutlich gesagt wird, daß die christliche Lehre Glaube, Besserung und Heiligung in dem chen von Gott erweckt und hervorgebracht werde. Dahin gehören 2 Petr. 1, 3. (Die göttliche Macht weiset uns durch die christ- ehre (ἐπιγνωσις) alle Mittel an, die wir brauchen, um fromm ottselig zu leben), Röm. 10, 17. 18. (ἡ πιστις ἐξ ἀκοης, vergl. -), Jac. 1, 18. (Gott hat uns wiedergeboren λογῳ ἀληθειας). i gehören ferner alle die Stellen, wo die christliche Lehre mit von Gott ausgestreueten Samen verglichen wird, der im ßlichen Herzen aufgehen und Frucht tragen soll, Luc. 8, 11. f. r. 1, 23. (σπορα), 1 Joh. 3, 9. (σπερμα Αὐτου ἐν αὐτῳ , 1 Thess. 2, 13. 2 Tim. 3, 16. Joh. 8, 31. 32.

2) Wo deutlich gesagt wird, daß die Christen durch diese gött- ehre zum Genuß der Glückseligkeit geführt und dabey erhalten n. Joh. 17, 17. 20. 2 Cor. 3, 6. (πνευμα ζωοποιει), 1 Tim. . (Wenn du die christliche Lehre recht vorträgst, σεαυτον ις και ἀκουοντας σου), Ephes. 6, 13. — 17. (wo unter n gezeigt wird, daß man es in allen christlichen Vollkommen- durch den rechten Gebrauch der christlichen Lehre sehr weit n, und sich gegen alle Verführung sichern könne), 1 Joh. 5, 4.

(durch

durch euren Glauben an den Sohn Gottes überwindet ihr die Welt). Jac. 1, 21. heißt die christliche Lehre ἔμφυτος λογος, d. i. die in die Christen gepflanzte Lehre, d. h. worin ihr unterrichtet seyd, wie Paulus sagt: φυτευειν, 1 Cor. 3, 6. f.; und er fügt hinzu: δυναμενος σωσαι ψυχας ὑμων. Andere Stellen bey Morus, (§. 1. n. 1. p. 225.).

Anm. In den theologischen Schulen ist es gewöhnlich geworden, die göttliche Lehre, (deren Inhalt wir in der heiligen Schrift finden,) Wort Gottes zu nennen, aus einer wörtlichen Uebersetzung von דְּבַר יְהוָה, ῥημα s. λογος θεου s. Χριστου. Es bedeutet Gottessprüche, Orakel, Offenbarungen in der Bibel, und hernach auch die göttliche Lehre, oder Unterricht überhaupt, z. B. Ps. 119. 104. 105. u. f., und so heißt dann auch die christliche Lehre im neuen Testamente oft λογος schlechthin. In spätern Zeiten hat man angefangen, auch die Bibel, als Buch betrachtet, Gottes Wort zu nennen, und viele haben eine göttliche und übernatürliche Kraft der Bibel, als Buch betrachtet, behauptet. Dies hat zu allerley Mißbräuchen und Verirrungen Anlaß gegeben, daß man dem Buche, als solchem, das beygelegt hat, was den darin enthaltenen Wahrheiten oder Lehren zukommt. Dies geschieht in der heiligen Schrift selbst nirgends. Wort Gottes ist die göttliche Lehre, deren Inhalt wir jetzt aus dem Buche kennen lernen, die aber auch außer dem Buche wirksam seyn kann, so wie sie in den ersten Zeiten des Christenthums wirksam war, ehe diese Schriften noch geschrieben waren. Denn die Kraft liegt nicht im Buche selbst, sondern eigentlich in der Lehre, die in dem Buche enthalten ist. [S. Töllner, Ueber den Unterschied der heiligen Schrift und des Wortes Gottes, in seinen Vermischten Aufsätzen, 2te Samml. S. 88. f.]

§. 131.

Wie beweiset man aus der heiligen Schrift den göttlichen Ursprung der bessernden Gnadenwirkungen? und Bemerkungen zur Erläuterung der biblischen Ausdrücke davon.

I. Ueber den Beweis selbst. [M. §. 1. und 3. und 4. p. 125. 127. f.] Man führt häufig viele hieher nicht gehörige Beweisstellen an, die von den Aposteln, und von außerordentlichen Gaben, die sie und einige der ersten Christen erhielten, handeln, nicht aber von den bessernden Wirkungen, die alle Christen erfahren sollen, als 1 Cor. 15, 10. 2 Cor. 3, 18. f. Dennoch bleiben sehr viele hieher gehörige Stellen übrig, wovon nur einige, unter zwey Hauptklassen gebracht, angeführt werden sollen.

1) Wo es überhaupt heißt, Gott, oder, was einerley ist, der heilige Geist, wirke durch seine Kraft in den Herzen der Christen, 1 Thess. 2, 13. Ephes. 1, 19. Röm. 8, 1. — 6.; daher auch der ganze gebesserte und geheiligte Gemüthszustand der wahren Christen πνευμα und φρονημα πνευματος heißt, wie in der angeführ-

ten

en Stelle. S. §. 123. II. 1. und 124. II. Die Sinnlichkeit (φρονημα σαρκος, σαρξ) verliert dadurch ihre Herrschaft über die Vernunft, und der Wille wird gebessert, und dies kommt von Gott, oder vom heiligen Geiste, der in den Herzen der Christen wohnt und wirkt. So wie nun bey den Christen die Wirkung Gottes oder des heiligen Geistes statt findet, (ἐνεργεια, ἐνεργει πνευμα): so ist bey den Ungläubigen und Sündern ἐνεργεια του σατανα, σαρκος, u. dergl., z. B. Ephes. 2, 2. vergl. C. 1, 19. 20. Denn so wie der Satan als Urheber des Bösen und der Sittenverderbniß unter den verderbten und ungläubigen Menschen gedacht und beschrieben wird: so ist Gott oder der heilige Geist Urheber der Besserung und der Tugend bey den erleuchteten Christen. So auch Röm. 5, 5. Ephes. 4, 30. (λυπειν Πνευμα ἁγιον, seine bessernden Wirkungen vereiteln durch Sünden).

2) Wo die sämmtlichen einzelnen geistigen Wohlthaten, welche die Christen genießen, Gott oder dem heiligen Geiste als Urheber oder wirkender Ursache zugeschrieben werden. Hier ist nicht eine, die nicht irgendwo ihm als seine Wirkung beygelegt würde. Als a) der Unterricht im Christenthum, (illuminatio): Joh. 6, 45. 65. Ephes. 1, 17. 18. (Gott giebt uns πνευμα σοφιας durch die christliche Lehre), 1 Thess. 4, 9. 1 Cor. 12, 3. 8.; b) Bekehrung und Glauben und das ganze Christenglück, (κλησις): Phil. 1, 6. Ephes. 1, 11. C. 2, 5. 10. C. 3, 16. f. Apostelg. 16, 14. 2 Tim. 2, 25.; c) auch Wirkungen und Folgen des Glaubens, als gute Vorsätze, Willigkeit zu guten Werken und Tüchtigkeit dazu: Ephes. 3, 16. 2 Petr. 1, 3. 2 Thess. 2, 17. Röm. 15, 5.; ja, selbst die Ausführung derselben, einzelne christliche Tugenden und Beständigkeit im Guten, wird als sein Werk beschrieben, 1 Cor. 1, 8. 1 Petr. 5, 10. Röm. 8, 13. 14. C. 9, 1. C. 14, 7. Phil. 2, 12. 13.: Der Christ, dem seine Seligkeit am Herzen liege, solle selbst allen Ernst und Eifer beweisen; aber sich dabey auf Gottes Leitung und Beystand ganz verlassen, weil er für sich allein nichts ausrichte. Denn dieser sey es, der bey den Philippern das ernstliche Wollen der Seligkeit gewirkt habe, (als Paulus dort war); und er wirke auch die Ausführung dieses Wollens, (obgleich in Abwesenheit des Paulus). Und dies geschehe ὑπερ εὐδοκιας, d. h. sie verdankten beides der Gnade Gottes, seinem freyen gnädigen Willen.

II. Bemerkungen zu richtiger Beurtheilung dieser und ähnlicher Schriftstellen, die von den bessernden Wirkungen Gottes oder des heiligen Geistes handeln.

1) Es giebt allerdings verschiedene Stellen in der Bibel, worin, (wenn man sie für sich nimmt,) unmittelbar-bessernde Wirkungen Gottes in den Menschen behauptet zu werden scheinen, die

die folglich mirakulös und unwiderstehlich seyn würden, (als absolute Wirkungen seiner Allmacht): so wie es auch im Gegentheil Stellen giebt, wo von Gott gesagt zu werden scheint, er verweigere, versage jemanden die Besserungsmittel, er verhärte, verstocke ihn, u. s. w. In andern Stellen aber werden ausdrücklich Mittel angegeben, deren sich Gott dabey bediene, und zu deren Gebrauch jedermann Zugang habe. S. §. 130. II. Diese seine Wirkungen auf das Herz der Menschen werden dann zugleich in eben diesen Stellen als widerstehlich beschrieben, und es wird deutlich gesagt: der Mensch werde nicht gezwungen, er müsse selbst nicht unthätig seyn bey seiner Besserung, er behalte Freyheit, das Gute oder Böse zu wollen und zu wählen. Daher werden auch gute und böse Handlungen dem Menschen selbst beygemessen und als zurechnungsfähig beschrieben. Gerade das nämliche finden wir so neben einander im alten Testamente und in andern alten Schriften, z. B. der Araber und Griechen. S. die Stellen §. 85. II. 3. Gott giebt den Menschen Gutes und Böses ins Herz, Weisheit und Thorheit, ist Urheber ihres Glücks und Verderbens; und gleichwohl werden, auch nach diesen Schriftstellern, gute Thaten von Gott belohnt und Laster gestraft und den Menschen als ihre eignen Handlungen beygemessen, da sie doch, wenn sie von Gott kommen, nicht imputabel sind.

2) Sind dies nicht wahre Widersprüche? So kann es uns scheinen, da wir jetzt an andere Bestimmungen der Begriffe und der Ausdrücke in den Lehren von den Wirkungen Gottes, von der Freyheit des menschlichen Willens und deren Verhältniß zur göttlichen Vorsehung gewöhnt sind. Wir wissenschaftlich Gebildete besonders sind gewohnt, dies alles in eine gewisse philosophische Schulform zu bringen und schulmäßig auszudrücken. Daher haben wir auch in neuern Sprachen, selbst im gemeinen Redegebrauch, besondere Ausdrücke davon. Dies war nicht so in alten Zeiten, und daher finden wir jetzt oft Schwierigkeiten und Widersprüche, wo die alte Welt keine sah. Auf der einen Seite erkannte die alte Welt gleich uns, daß Gott alles regiere, und daß ohne seine Mitwirkung nichts geschehen könne; auf der andern sah man aber doch auch ein, daß der menschliche Wille dabey frey bleiben müsse, weil die Handlungen des Menschen sonst aufhören würden, seine Handlungen zu seyn, und nicht imputabel wären, wenn er als Maschine bewegt und als Bildsäule bearbeitet werde. Nur unterschied man in der alten Welt die Mittelursachen nicht immer so genau, wie jetzt üblich ist, wodurch Gott wirkt; und wenn man sie auch kannte, so erwähnte man sie doch seltener. Die Bibel kennt sie gar wohl, denn sie erwähnt sie oft, aber sie erwähnt sie nicht jedesmal ausdrücklich. Daher kommt es, daß überhaupt von den Alten manches als unmittelbare Wirkung

Gottes

Gnade beſchrieben wird, was durch Mittelurſachen geſchieht, die entweder unbekannt waren oder nicht erwähnt wurden. Alſo, mehrere Wirkungen der Gottheit, die ein wunderthätiges Anſehn haben, geſchahen durch natürliche Mittel, ob ſie gleich nach alter Denk- und Sprechart ſo beſchrieben werden, daß es ſcheint, wenn man des Redegebrauchs der Alten unkundig iſt, als ſolle geſagt werden, Gott handle unwiderſtehlich und wirke dabey ganz unmittelbar. S. §. 70. am Ende, Anm. Was thaten nun Auguſtin und ſeine Nachfolger? Sie hielten ſich bloß allein an die Stellen der einen Art, ohne die andern damit zuſammenzuhalten, und behandelten ſie wie Stellen in den Schriften ſchulgerechter Philoſophen, ohne von ihrer großen Simplicität etwas zu ahnen. Sie zogen alſo Schlüſſe und allgemeine Sätze daraus, die von dieſen Schriftſtellern aus jenen Prämiſſen nie hergeleitet wurden; alles aus Unkunde der alten Denk- und Sprechart. S. §. 85. Ungelehrte haben ſich meiſt leichter darein gefunden. Daraus folgerten jene die Lehre von Gottes unwiderſtehlicher Gnade, die wunderthätig ſey, und die er vermöge ſeines unbedingten Rathſchluſſes einigen Menſchen verleihe, andern verſage. Ohne dieſe Gnade könne ſich der Menſch nicht beſſern, weil er nach dem Fall keine Freyheit des Willens in geiſtigen Dingen habe. Der Menſch könne nichts dazu thun, er ſey ganz leidend bey dieſen Wirkungen der Gnade. Auguſtin berief ſich vornehmlich auf Joh. 6, 44.: „Niemand kann zu mir kommen, wenn ihn nicht der Vater zieht“, (de gratia irrefiſtibili et particulari). Der Sinn iſt: wenn nicht die Ueberzeugung von der großen Liebe des Vaters, (indem er mich aus Liebe der Welt geſchenkt hat,) ihn unter göttlicher Leitung und Mitwirkung anlockt, daß er zu mir kommt und an mich glaubt. Schon Origenes, (περι ἀρχ. III, 19.,) bemerkt die doppelte Gattung bibliſcher Stellen, und ſagt: man müſſe ſie nicht vereinzeln, ſondern zuſammennehmen, damit ſie ſich nicht widerſprächen und Ein Sinn aus beiden herauskomme. Und in der That, in der heiligen Schrift ſelbſt wird beides verbunden: ernſtliche Bemühung des Menſchen und Beyſtand Gottes. Sehr richtig wird daher von Morus (p. 225. §. 1.) bemerkt, daß aus allen dieſen verſchiedenen Stellen zuſammengenommen das Reſultat hervorgehe: Gott führe uns durch ſeine Lehre zum Glauben und zur Herzensbeſſerung; die Lehre ſey eigentlich das Mittel, deſſen ſich Gott dazu bediene. So auch die ſymboliſchen Bücher und die proteſtantiſchen Theologen. S. eben daſ. not. 5.

3) Ueberhaupt findet man in der alten Welt folgende Begriffe, (obgleich verſchieden modificirt): daß alles Leben, alle Thätigkeit und Bewegung im ganzen Weltall von Geiſtern oder unſichtbaren Weſen herrühren. Auch bey den Menſchen wurden außerordentliche

liche und ungewöhnliche Gemüthsbewegungen, Talente, Kenntniß, Muth, Geistesgröße von den Einwirkungen höherer Geister herzuleitet und damit in Verbindung gesetzt. Sie glaubten meist auch böse Geister, deren Einwirkungen sie böse Entschließungen, Irrthümer, Verbrechen der Menschen, Unglücksfälle u. dergl. (unter Gottes Zulassung) zuschrieben. Vergl. §. 58. II. Offenbar ist die heilige Schrift selbst mit dieser Vorstellungsart im Ganzen einstimmig, s. den Artikel von den Engeln; nur daß sie an den abergläubigen Begriffen, die das heidnische Alterthum, und selbst der große Haufe der Juden, daran anknüpfte, keinen Theil nimmt, sondern sie davon absondert. Aber mit der neuen mechanischen Philosophie, die den Einfluß der geistigen Wesen und, wo möglich, Gottes selbst entfernt wissen will, ist die Bibel ganz und gar nicht einverstanden. Es giebt nach der Bibel gute und böse Geister, die auf mancherley Art auf die Erde und die Menschen wirken. Besonders aber giebt es einen in vorzüglichem Sinne göttlichen Geist, (רוּחַ קֹדֶשׁ), der vornehmlich bey und unter den wahren Christen wirkt, wie zur Zeit des alten Testaments unter den Israeliten. Sie verdanken ihn Christo, daher er auch πνευμα Χριστου heißt, der Paraklet, Beyrather der Frommen, den Christus an seiner Statt vom Vater sendet, Joh. 15. 16. Sobald jemand an Christum glaubt, fängt dieser Gottesgeist an, auf sein Herz zu wirken, und gleichsam in ihm zu wohnen; alles, was ein solcher Gutes denkt und thut, seine Kenntnisse, seine Heiligung und sein Glück hat er ihm lediglich zu verdanken. Er ist es, der Christum erst recht verklärt in seinem Herzen, und ihn in alle Wahrheit leitet. Ohne seine Wirkung kann er nichts Gutes vollbringen. Doch äußert er nicht bey allen seine Wirkung auf dieselbe Art. Er bessert Herz und Gesinnungen bey allen und jeden wahren Christen, (Heiligungsgaben, dona Sp. s. ordinaria); aber bey einigen hat er in der ersten christlichen Kirche noch andere außerordentliche Wirkungen hervorgebracht, er rüstete sie mit Gaben zum Unterricht aus, zum Wunderthun, u. s. w., (dona extraordinaria). Vergl. 1 Cor. 12, 4. — 11. S. mehreres hievon §. 39. (vergl. mit §. 19. II. und §. 9. III. IV.). Diese im neuen Testamente durchgängig herrschende, einfache, wirklich herzerhebende Vorstellung hat bey weitem für den größten Theil der Menschen, die nicht an eine willkührliche und mechanische Schulphilosophie gewöhnt und dadurch verbildet sind, größere Evidenz, ist ihnen faßlicher und einleuchtender, tröstender, und wirkt mehr auf ihr Herz und ihre moralische Besserung, als alles, dem Schein nach, noch so tief geschöpfte philosophische und metaphysische Raisonnement über die göttliche Vorsehung und Mitwirkung.

4) Es ist also die beständige Lehre der heiligen Schrift, daß Gott die sittliche Aenderung und Besserung des menschlichen Herzens

s nicht unmittelbar bewirke, sondern mittelbar, und daß s Mittel die christliche Lehre sey, nach ihrem ganzen Inhalte, en Lehren, Geboten, Verheißungen. S. Num. 2. am Ende. Aber Schrift lehrt auch, daß die Ursachen dieser Wirkung, welche die tliche Lehre hervorbringt, nicht nur a) in der Kraft und dem wicht ihrer Beweise und ihres Inhalts liege, sondern vorhmlich b) in der Macht und dem Einflusse Gottes, der durch se Lehre in den Seelen der Menschen wirkt. Die Theologen sa: „Divina efficientia a doctrina ipsa, ejusque vi et efficia discernitur". Dies liegt klar in jenen vorhin angeführten tellen, vornehmlich 1 Cor. 3, 6. 7. Phil. 2, 12. 13. 2 Thess. 2, . — 17. C. 1, 11. Ephes. 1, 16. — 20. C. 3, 16. — 20. 1 Petr. 5. Apostelg. 16, 14., und in so vielen Reden Jesu, vorzüglich bey hannes, als Cap. 3, 13. — 17. u. f. Dies stimmt nun auch ganz t der Lehre Christi zusammen, a) daß er nach seinem Abschied n der Erde alle, welche an ihn glauben würden, mit seinem tändigen speciellen Beystand unterstützen wolle bis an das Ende Tage; und b) daß der heilige Gottesgeist durch die Lehre Christi tändig unter ihnen wirken werde. Dies wiederholen alle Apostel tändig. Sie beschreiben daher die ganze sittliche Umänderung d Vervollkommnung des Menschen immer ganz als Werk Got- oder des heiligen Geistes, Ephes. 1, 19. Jac. 1, 5. 18., (aber es chieht durch den λογος ἀληθειας), C. 3, 17. f. Hebr. 13, 20. 21. enn dies Dogma richtig verstanden wird, (d. i. so, daß der Freyt des Menschen oder der moralischen Natur des Menschen da:ch kein Eintrag geschieht,) so kann ihm die gesunde Vernunft hts entgegen setzen. Denn es werden damit keine neue Eingebun- und unwiderstehliche Wirkungen behauptet. Die Art und Weise ser Wirkung kann indessen auch durch die Vernunft nicht klar gecht werden, weil die Sache in das Gebiet der übersinnlichen Dinge jört. Auch dies ist die Lehre Christi und der Apostel. Als Chris dem Nicodemus, Joh. 3., gesagt hatte, der heilige Gottesgeist rke die sittliche Wiedergeburt beym Menschen, so fand dieser die ache unbegreiflich, und wollte sie daher nicht glauben. Christus twortet ihm V. 8., es sey thöricht, nichts glauben zu wollen, als r das, was man durch die äußern Sinne unmittelbar empfindet, d wo man die Art und Weise, wie es geschieht, gleichsam mit igen sehen könne. Er erläutert das mit dem Gleichniß vom Winde, n man nicht sehen und mit den Augen verfolgen könne, von dessen rklichem Daseyn man sich aber durch dessen Wirkungen überigen könne, z. B. daß man sein Brausen höre. Eben so sey es ch hier. Es sind auch verschiedene wichtige Stellen dieser Art in n ersten Briefe an die Corinther, Cap. 1. — 3., vornehmlich p. 2, 14. [Vergl. M. p. 237.] ψυχικος ἀνθρωπος ist zwar t der natürliche Mensch, (dies wäre φυσικος), aber: der

sinn-

ſinnliche Menſch, d. h. (wo von Gegenſtänden der Erkenn die Rede iſt,) der in Religionsſachen keine höhere göttliche B rung und Leitung anerkennen und annehmen will, der nichts gla will, als was er mit ſeinen Sinnen äußerlich empfindet, (σαρκ Cap. 3, 1.,) der hat keinen Sinn für die vom heiligen Geiſte geo harten Lehren, (τα του Πνευματος ἁγιου). Kein Wunder alſo, er ihnen nicht Beyfall giebt, und ſie ſogar für thöricht hält, (μω Denn dieſe Lehren wollen anders beurtheilt ſeyn, als wie man i Lehren, die bloß menſchliche Erfindung ſind, urtheilt, nämlich m ματικως. Menſchliche Lehren tadelt man oder verwirft ſie, wem uns nicht einleuchten oder mißfallen. Aber weil Gott nicht i kann, ſo müſſen die von Gott geoffenbarten Lehren, die man Ueberzeugung als ſolche anerkennt, auf andere Art beurtheilt w den, nicht getadelt oder verworfen werden, wenn ſie uns auch m gefallen, oder ſchwer und unbegreiflich ſcheinen.

5) Es ſtehen aber dieſe bibliſchen Sätze von den göttlic Wirkungen zur Beſſerung des Menſchen, genau erwogen, mit m rer jetzigen Philoſophie keinesweges in Widerſpruch, ſondern ſie ſ in den weſentlichen Punkten mit der reinen und durch die E fahrung beſtätigten Vernunftlehre von der göttlichen Vorſehung u Mitwirkung übereinſtimmend. Denn a) alles Vermögen u alle Kraft, welche der Menſch beſitzt, die Wahrheit einzuſeh und Gutes oder Böſes zu wollen, kommen lediglich von Gi b) Aber auch ſelbſt bey dem Gebrauche und der Uebung di Kräfte muß Gott mitwirken, und unſere Kräfte in dem Aug blicke, wenn wir handeln, erhalten. S. §. 69. c) Daß i Gelegenheit bekommen, unſere Kräfte zu gebrauchen, und daß Gegenſtände vor uns haben, woran wir ſie üben können, iſt gle falls Gottes Werk. Durch ſeine Leitung und Regierung bekom wir Lehrer und alle anderweitige innere und äußere Hülfsmittel Erkenntniß der Wahrheit und zum Wachsthum im Guten. F es uns daran, ſo ſind wir nicht im Stande, die Wahrheit zu erk nen; nicht im Stande, Tugend zu üben, und etwas Großes u Nützliches zu leiſten. S. §. 70. Alles, was außer uns iſt und unſerer ſittlichen Vervollkommnung wirkt, ſteht unter der göttlic Regierung, und wird von Gott zur Ausführung ſeiner Abſichten braucht, ſo daß wir ihm nicht nur alles leibliche, ſondern a alles geiſtige Gute lediglich verdanken, obgleich die Freyh unſers Willens dadurch nicht aufgehoben wird. S. §. 71. I. wenig wir aber die Art und Weiſe der göttlichen Weltregierung gründen und begreifen können, eben ſo wenig können wir uns a maßen, willkührlich zu beſtimmen, wie Gott uns leiten und unſerer ſittlichen Vervollkommnung wirken oder nicht wirken kön oder müſſe. Wir müſſen uns hier lediglich an die Erfahru

un

und, wenn wir die heilige Schrift als Erkenntnißprincip annehmen, zugleich vornehmlich an die klaren Aussprüche der heiligen Schrift halten, ohne die Sache darum zu verwerfen, weil wir den innern modus nicht ergründen können.

§. 132.

Uebersicht der erheblichsten verschiedenen Theorien in der christlichen Kirche von den Gnadenwirkungen und der Freyheit (oder dem Vermögen) des Menschen in geistlichen Dingen, und der daraus entstandenen Streitigkeiten.

I. In den allerältesten Zeiten, bald nach dem Zeitalter der Apostel, war in der christlichen Kirche kein Streit hierüber, wie selbst Augustin sagt. Die meisten begnügen sich mit der Simplicität im Vortrage dieser Lehre, die im neuen Testamente herrscht, und drücken sich dabey so aus, daß sie auf der einen Seite die Unterstützung (auxilia) des Menschen durch göttliche Gnade behaupten, auf der andern aber doch auch dem Menschen Freyheit im Handeln zugestehen. Von der unwiderstehlichen Gnade ist bey ihnen keine Spur, von dem ersten bis dritten Jahrhundert. S. §. 79. (die Geschichte der Lehre von der Erbsünde.) So sagt Irenäus an mehrern Orten, daß Gott niemanden zwinge, daß der Mensch frey sey und Gutes und Böses wählen könne; und Clemens von Alexandrien sagt, daß Gott zwar unsern freyen Willen lenke, aber nie zwinge, und daß daher glauben und gehorchen in unserer Gewalt sey. Bestimmter und genauer als die vorhergehenden Kirchenväter trug Origenes, im dritten Jahrhundert, seine Meinung vor, besonders l. 3. περι ἀρχ. c. 1.: Wir hätten Gott allein den Glauben zu verdanken, er habe uns die Mittel dazu gegeben; von ihm kämen auch das Vermögen, das der Mensch habe, das Gute zu vollbringen, und die Erhaltung desselben. Aber auf uns komme es an, diese verliehenen Kräfte zu gebrauchen. Es sey also kein Widerspruch, wenn in einigen Stellen des neuen Testaments die Besserung Gott allein, in andern dem Menschen selbst zugeschrieben werde. Denn was in unserm freyen Willen stehe, könne von uns nicht ohne göttlichen Beystand geschehen, und Gott wirke nicht in uns ohne unsere Mitwirkung. Denn er zwinge den freyen menschlichen Willen nicht. Hiemit stimmen auch die folgenden griechischen Kirchenväter überein, Athanasius, Basilius der Große, Chrysostomus, u. a.

II. Mit dieſer einfachen Lehre der griechiſchen Kirchenvä finden wir auch die meiſten ältern lateiniſchen Kirchenväter e ſtimmig, z. B. noch aus dem vierten Jahrhundert, Hilariu ohne daß ihnen je Vorwürfe darüber gemacht worden wären, d auf Auguſtin's Zeiten, im Anfange des fünften Jahrhunder Indeſſen finden wir in Afrika ſchon vor Auguſtin einige Spur von einzelnen Ausdrücken und Sätzen, die hernach von Auguſt in ein Syſtem zuſammengeſtellt wurden, das er dem Pelagiu entgegen ſetzte. Tertullian, der übrigens in ſeinem Syſtem ſell von den Griechen nicht abgeht, ſetzt zwar (de anima, c. 21.,) gra tiam divinam, naturae entgegen, und ſagt, vis gratia ſey potentior naturâ, (natürliche Kräfte des Menſchen), aber e läßt dabey doch dem Menſchen liberi arbitrii poteſtatem. Cyprianus aber, im dritten Jahrhundert, kommt in einigen Sätzen dem Auguſtin ſchon näher; vor und zu Auguſtin's Zeiten muß es in Afrika bereits verſchiedene gegeben haben, die ſchon die Hauptſätze ſeines Syſtems hatten. Dies veranlaßte nun den Pelagius, (der aus Britannien gebürtig war, aber ausgebreitete Beleſenheit in den Schriften der griechiſchen Kirchenväter beſaß,) im Anfange des fünften Jahrhunderts, die Lehren der Griechen, vornehmlich des Origenes, aus einander zu ſetzen und zuſammenzuſtellen, und ſolche Folgerungen daraus herzuleiten, die jene ſelbſt nicht daraus gezogen hatten. Er lehrte, man müſſe beym Menſchen dreyerley unterſcheiden: poſſe, velle, agere. Das Vermögen, die Kraft zum Guten habe der Menſch Gott allein (gratiae) zu verdanken, der es in die menſchliche Natur gelegt habe. Das Wollen und Handeln komme auf den Menſchen ſelbſt an. Die Menſchen aber würden durch den Beyſtand oder die Gnade Gottes unterſtützt, daß ihnen das Wollen und Handeln erleichtert werde. Das Mittel aber, deſſen ſich Gott dazu bediene, ſie zu unterſtützen, ſey doctrina und revelatio. Dieſe letztere Beſtimmung fügte er noch deutlicher als die übrigen Lehrer vor ihm hinzu; und dies war gut: aber darin wich er von der heiligen Schrift ab, daß er a) das natürliche Verderben läugnete; daß er daher b) das Vermögen zum Guten bloß oder doch hauptſächlich nur von der Kraft, die Gott urſprünglich in die menſchliche Natur gelegt habe, herleitete; c) daß er überhaupt keine eigentliche Unterſtützung und Leitung Gottes bey der Bekehrung und Heiligung der Menſchen zugeben wollte. Gott wirkt durch die Lehre, d. h. er iſt Urheber der Lehre, die kräftigere Motive enthält, als alle andere. Dieſe Lehre beſtritt nun Auguſtin, und man hielt in Afrika Kirchenverſammlungen wider Pelagius, auf denen ſeine Lehre verdammt wurde. Die griechiſchen Chriſten, z. B. in Paläſtina, wollten darein nicht einſtimmen, eben ſo wenig viele in der lateiniſchen Kirche, außer der afrikaniſchen, ſelbſt der römiſche Biſchof nicht.

Dies

Dies machte theils der übernehmende Eifer Augustin's und viele von ihm eingemischte irrige Sätze, theils der behutsame und oft zweydeutige Ausdruck des Pelagius, wodurch er seine Abweichungen von der biblischen Lehre verbarg. Augustin aber brachte es endlich durch seine Bemühungen so weit, daß Pelagius Lehre verdammt und dies Urtheil von den Kaisern hernach bestätigt wurde; und daher behielt Augustin's Theorie, wenigstens im Occident, die Oberhand.

γ. III. Augustin's Lehre von der Gnade. 1) Er behauptete, die menschliche Natur sey so verderbt, (§. 79.,) daß sie in geistlichen Dingen gar keine Freyheit des Willens mehr habe, (carere libero arbitrio in spiritualibus,) d. i. der Mensch könne ohne die göttliche, in der heiligen Schrift enthaltene Lehre und ohne den Gnadenbeystand Gottes die geistlichen Dinge, (d. h. die in der heiligen Schrift enthaltenen Heilswahrheiten,) nicht wissen und ausüben, ob er gleich noch Freyheit in natürlichen Dingen habe, (liberum arbitrium habere in naturalibus,) d. i. aus der Natur und durch die Vernunft Gott erkennen und verschiedene seiner Pflichten erfüllen könne. Die Bibel behauptet auch, daß der verderbte Mensch sich in der Fertigkeit zum Sündigen endlich so weit bringe, daß er Sklave der Sünde werde, Joh. 8, 32. 36. Röm. 7, 23., und von dieser Sklaverey der Sünde könne er nur durch den Glauben an Christum und Gottes Unterstützung frey werden. Da aber Augustin, im Widerspruch gegen Pelagius, die Lehre vom natürlichen Verderben übertrieb, (s. §. 79. 80.,) so stellte er den Beystand Gottes zur Besserung des Menschen als einen eigentlichen Zwang vor, wodurch die Freyheit des Menschen wirklich aufgehoben wird. Dagegen behaupteten die ältern Kirchenlehrer το αὐτεξουσιον, und verstanden unter αὐτεξουσιον, oder, wie es Tertullian zuerst (mit dem aus dem römischen Rechte genommenen Ausdruck) nennt, liberum arbitrium, das Vermögen des Menschen, Gutes oder Böses von freyen Stücken und ohne Zwang zu wählen. Dies behaupteten sie im Orient allgemein, und, bis auf die Pelagianischen Streitigkeiten, auch im Occident. 2) Augustin unterschied auf die sorgfältigste zwischen Natur und Gnade. §. 129. Num. II. b. Morus p. 254. not. 2. Die Gnade kann allein den Menschen bessern; aus eignen Kräften seiner Natur kann er nichts dazu beytragen. In gewissem Sinne richtig, nach der Bibel: er kann sich allein nicht selbst helfen; aus eignen Kräften allein sich nicht bessern; aber was Augustin nun hinzusetzte, ist nicht biblisch. Er kann selbst gar nichts dazu thun; ist einem Klotz, einer Bildsäule gleich, ohne Leben und Thätigkeit. Daher sprach er den Heiden und allen nicht durch die Gnade Erleuchteten Tugend und Seligkeit ab. §. 121. 3) Die

göttliche Gnade, die den Menſchen allein beſſern kann, iſt efficax und ſufficiens, (ſie reicht allein hin, die Macht der Sünde zu überwinden, richtig,) aber ſie iſt auch irreſiſtibilis. Denn er dachte ſich die Gnade als unmittelbare Wirkung der göttlichen Allmacht und als wunderthätig wirkend, quae voluntatem hominum indeclinabili vi ad bona trahat. 4) Weil Auguſtin nun gegen Pelagius behauptete, daß beym Menſchen das Wollen, Können und Handeln lediglich von der Gnade, und gar nicht von den natürlichen Kräften abhänge, ſo theilte er die Gnade auf dreyerley Art ein: a) excitans ſ. incipiens, die den menſchlichen Willen geneigt mache zum Glauben, gute Rührungen bey dem Menſchen hervorbringe, und den Anfang des Glaubens wirke; dieſelbe mit andern Namen: praevenions, pulſans, trahens, vocans, praeparans; b) operans ſ. efficiens, die den Glauben ſchenke und neue geiſtige Kräfte zum Guten; Gott bringe die guten Bewegungen und Entſchließungen bey den Menſchen durch die Wahrheiten der chriſtlichen Lehre hervor; c) cooperans ſ. perficiens ſ. aſſiſtens, wodurch der Gläubige nach ſeiner Bekehrung unterſtützt werde, daß er gute Werke thun und im Glauben beharren könne. Neu war hier, und von ſämmtlichen vorhergehenden Theologen abweichend, daß er lehrte: die Gnade komme dem menſchlichen Willen zuvor, (praevenire voluntatem). Dies kann zwar in einem ſehr richtigen, der Bibel gemäßen Sinne genommen werden; aber bey ihm war es im Grunde nichts anderes, als, daß die erſten guten Bewegungen und Entſchließungen zur Beſſerung in dem Menſchen durch die göttliche Gnade wunderthätig bewirkt oder ihm inſpirirt würden. Dagegen wurde vorher einſtimmig gelehrt: daß Gott dem Menſchen mittelbar Gelegenheit zur Sinnesänderung gebe, und daß Gott dabey mitwirke und den Menſchen leite; daß aber der Menſch auch ſelbſt dabey mitthätig ſeyn, daß er den Entſchluß faſſen und den guten Willen haben müſſe, ſich zu beſſern, und dann komme ihm zur Ausführung die göttliche Gnade ferner zu Hülfe, (quod voluntas hominum praeveniat auxilio gratiae). Auguſtin aber mußte dies läugnen, weil er dem menſchlichen Willen alles Vermögen abſprach; nach ihm war alſo der Menſch dabey ganz leidend. Viele von denen, die übrigens Auguſtin's Syſtem von der Gnade annahmen im Occident, gingen doch in dieſem Punkte von ihm ab, und blieben bey der ehemaligen Vorſtellung. Die wurden hernach häufig den Semipelagianern beygezählt, und ihre Lehre wurde im ſechsten Jahrhundert verdammt. 5) In Abſicht der Art und Weiſe, wie die ſeligmachende Gnade wirke, war er zwar der Meinung, daß dies bey denen, welche die geoffenbarte Lehre hätten, ordentlich durch das Wort oder die göttliche Lehre geſchehe; bisweilen aber auch unmittelbar, weil Gott nicht an die Mittel gebunden ſey. Dabey war

nun

nun viel Wortstreit. Bey allen Bekehrungen, selbst bey den außerordentlichsten, z. B. des Paulus, geschah doch die eigentliche Bekehrung durch das Wort Gottes und dessen gläubige Annahme, obgleich die Umstände, unter denen ihnen das Wort an das Herz gelegt wurde, außerordentlich waren. 6) Alle diese Lehren knüpfte Augustin an seine Theorie vom unbedingten Rathschluß Gottes, wovon §. 32. Er lehrte: die zuvorkommende und wirkende Gnade Gottes hänge auf keine Art von dem Menschen und dessen Würdigkeit (Empfänglichkeit) ab, sondern lediglich von Gottes Rathschluß. Aus dem ganzen Haufen der Menschen habe Er nach seiner Freyheit von Ewigkeit her einige erwählt, sie zu Gefäßen der Gnade, (Menschen, welche der Gnade empfänglich wären,) zu machen; andern aber entziehe er die bessernde Gnade, daß sie Gefäße des Zorns wären. Zwar schenke er allen die zuvorkommende Gnade, aber nur wenigen die wirkende, nämlich den Auserwählten. Darüber könne sich auch niemand beklagen, denn Gott sey keinem die Gnade schuldig. Die Wirksamkeit (efficacia) der Gnade bey den Menschen hängt also von Gottes unbedingtem Rathschluß ab, (ab electione Dei,) und eben so die Widersetzlichkeit (resistentia) des Menschen. Diese von dem decretum reprobationis. Denn Gott will nicht die ganze Kraft seiner Gnade bey ihnen wirksam seyn lassen. Warum er es nicht wolle, darüber können wir nicht urtheilen. Das gehört zu den unergründlichen Tiefen der göttlichen Rathschlüsse. Diese Sätze kommen deutlich in verschiedenen Schriften vor, z. B. de praedestinatione Sanctorum. Doch ist er nicht immer ganz mit sich einig, fühlt oft selbst, wie hart dies sey, und erklärt sich gelinder darüber.

IV. Es wurde in den Zeiten nach Augustin, in der abendländischen Kirche, Augustin's Lehrtropus von der Gnade im Ganzen genommen immer zum Grunde gelegt. Einige behielten ihn ganz, nach allen seinen Theilen, bey. Die meisten aber gingen in einigen Punkten davon ab, und feilten, so zu sagen, daran. Sie behielten viele seiner Ausdrücke, nahmen sie aber in einem richtigern biblischen Sinne. Verschiedene nahmen dagegen das Pelagianische System an, oder suchten aus Augustin's und Pelagius Sätzen ein neues System zu bilden. Die beiden Hauptpunkte, worüber viel Verschiedenheit der Meinungen in der lateinischen Kirche entstand, waren:

1) Die Lehre von der Prädestination. Ungeachtet Augustin den unbedingten Rathschluß behauptet hatte, so ist doch diese Lehre in der lateinischen Kirche nie allgemein geworden. Die meisten hielten sich, bis in das neunte Jahrhundert, an die Stellen, worin er sich minder hart darüber erklärte. Aber im neunten Jahrhundert entstand ein heftiger Streit darüber, als Gottschalk den unbedingten

ten Rathschluß mit Eifer zu vertheidigen anfing. S. §. 32. Anm. Ihn bestritten besonders Rabanus Maurus, Hinkmar, u. a.; und diese leiteten die Prädestination richtig aus der vorhergegangenen Erkenntniß Gottes von den freyen Handlungen der Menschen her. Viele folgten ihnen hierin; aber eine große Anzahl blieb bey Augustin's Lehre, ob sie dieselbe gleich auf allerley Art milderten und modificirten. Peter der Lombarde und andere Scholastiker traten zu dieser Partey. Luther und Melanchthon waren anfangs, wie Calvin und Beza, strenge Augustinianer, hernach entfernten sie sich aber mehr von Augustin's Lehre; hingegen Calvin und Beza blieben dabey und machten sie zu einem Dogma ihrer Kirche. S. den angeführten Paragraphen. In der römischen Kirche entstanden gegen die Mitte des siebzehnten und im achtzehnten Jahrhundert die heftigsten Streitigkeiten darüber zwischen den Jansenisten, (die eifrige Augustiner waren,) und den Jesuiten in den Niederlanden und in Frankreich. Letztere lehrten hierüber etwa wie Rabanus, und ihnen traten viele bey.

2) Die Lehre von Freyheit des menschlichen Willens und dessen Verhältniß zu den Gnadenwirkungen. Hier sind drey Hauptsysteme: A. Das Augustinische, nach welchem gar keine Freyheit des Willens in den geistlichen Dingen bey dem Menschen statt findet, nach der so eben oben beschriebenen Ansicht, Num. III. Die eben angeführten strengen Anhänger Augustin's stimmten ihm hierin gänzlich bey, und die Lehre von dem gänzlichen Unvermögen des Menschen in geistlichen Dingen, in Augustin's Form, wurde sonderlich von den Dominikanern eifrig ausgebreitet, die hierin dem Thomas von Aquino folgten. Hierüber entstand im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert der heftige Streit de auxiliis gratiae zwischen den Dominikanern und niederländischen Theologen auf einer, und den Jesuiten und ihren Anhängern auf der andern Seite; und hernach im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert zwischen den Jesuiten und Jansenisten. Zu dieser strengen Partey gehörten auch Luther in seinen frühern Jahren und einige seiner Gehülfen, als Carlstadt. Er hat diesen Lehrtropus sonderlich in dem Buche: De servo arbitrio, wider Erasmus vertheidigt. Doch milderte er ihn hernach sehr, und behielt mehr die Worte, als die wahre Lehre Augustin's bey. Ihm folgte ein großer Theil der Theologen seiner Kirche. B. Das scholastische System. Die meisten Scholastiker suchten Augustin's Hypothesen zu mildern, und lehrten: daß die Gnade zwar wirksam und kräftig sey, daß aber der Mensch durch dieselbe nicht gezwungen werde, und daher widerstehen könne. Der Beyfall des menschlichen Willens müsse die Gnade begleiten; ohne ihn wirke sie nicht. Sie ließen also die Freyheit des Willens in gewissem Sinne zu, und behaupteten: daß

es

es in dem Willen des Menschen stehe, der Gnade zu folgen und ihr zu widerstreben. Dennoch aber nahmen sie einen gewissen, zwar nicht wunderthätigen, aber noch neben dem Worte Gottes wirkenden Einfluß, (einen physischen Einfluß) der Gnade zur Besserung des Menschen an. Diesen folgten in der römischen Kirche später die Jesuiten in der Hauptsache, die daher mit den strengen Augustinianern, den Dominikanern, Jansenisten u. a., viel Streit zu führen hatten, und von ihnen beschuldigt wurden, daß sie Pelagianisch lehrten. Diese Theorie herrschte zur Zeit der Reformation, im sechzehnten Jahrhundert, weit und breit in der römischen Kirche, und sie wurde gegen Luthern von Eck, Erasmus u. a. vertheidigt. Für dies System erklärte sich nun auch Melanchthon, sonderlich nach Luther's Tode, deutlich, und die Theologen aus seiner Schule, im sechzehnten Jahrhundert. Andere hingegen wollten von der frühern Lehrform Luther's nicht abweichen; es war mehr Wort- als Sachstreit damals. Jene Partey wurde von dieser Synergisten genannt, weil sie lehrten, daß die Wirkung der göttlichen Gnade von der Handlung des menschlichen Willens begleitet werde. Der Hauptvertheidiger dieses Synergismus war Victorin Strigel, und der Hauptgegner, Flacius. Es ist zwar in der Folge von beiden Seiten viel gemildert, und mancher Wortstreit gehoben worden, aber eine Verschiedenheit der Meinung ist hierüber in der protestantischen Kirche immer geblieben, wie in der römischen Kirche. 4. Pelagius System. Dies dient vielen, den Widerspruch zwischen der menschlichen Freyheit und den Gnadenwirkungen am leichtesten zu heben. Pelagius verwirft allen physischen Einfluß der Gnade gänzlich, und eine dadurch bewirkte Veränderung des Willens. Gott wirkt bey dem Menschen, aber bloß durch die (natürliche) Kraft der Religionswahrheiten, die Ihn zum Urheber haben. Der Mensch hat das Vermögen, diese Wahrheiten zu erkennen und auszuüben, und auch das Vermögen, zu sündigen; und dies ist die Freyheit des Willens, die dem Menschen wesentlich ist. Gott bewirkt bloß durch die christliche Lehre die Besserung des Menschen, in so fern diese Lehre, welche Gott zum Urheber hat, kräftigere Motive zur Besserung enthält, als alle menschliche Lehren. S. die Beurtheilung Num. II. am Ende. Viele neuere Theologen folgen diesem System gänzlich, und einige haben es den gewöhnlichen kirchlichen Augustinischen Formeln und Terminologien untergelegt. [Siehe von diesen Streitigkeiten und Systemen die Schriften von Vossius, Sirmond, Mauguin, Serry, Morisius; die neuern von Semler, Walch (Ketzergeschichte), Rösler (Bibliothek der Kirchenväter), u. a.]

V. In der protestantischen Kirche haben sich seit dem siebzehnten Jahrhundert, und besonders seit dem achtzehnten, viele Theologen

gen bemühet, die Lehre von den Gnadenwirkungen und der Kraft des göttlichen Wortes mehr aufzuhellen und mit den Grundsätzen der neuern philosophischen Schulen übereinstimmender darzustellen. Einige haben sich geradezu für das Pelagianische System erklärt; andere haben nur einen Theil desselben angenommen, oder sich hinter Augustinische oder scholastische Ausdrücke verborgen, diese aber in einem andern Sinne genommen und den physischen Einfluß geläugnet. Darin aber ist man in der protestantischen Kirche einig, daß der heilige Geist nicht unmittelbar, sondern mittelbar (durch das Wort) wirke, §. 130. II. So deutlich in den symbolischen Büchern. [M. p. 231. not. 1.] Allein über die Art und Weise, wie er wirke durch das Wort, und ob diese Wirkungen übernatürlich zu nennen sind? und in welchem Sinne? darüber sind die Meinungen verschieden. Hier sind zwey Hauptmeinungen in der protestantischen Kirche.

1) Viele lehren, daß zwar die Gnadenwirkungen durch das Wort geschehen, daß aber dabey noch eine besondere Kraft des heiligen Geistes, die mit dem Worte verbunden sey, zur Erleuchtung und Bekehrung des Menschen wirke. Sie wirke aber nicht außer, sondern mit dem Worte. Conjunctum cum usu doctrinae auxilium Dei, quod ille fert utentibus ea. [M. p. 228. not.] Diese Meinung haben zwar nicht alle, aber doch die meisten ältern protestantischen und lutherischen Theologen, z. B. Melanchthon. Dieser Lehre gaben nun einige eine solche Wendung, daß sie deswegen bey andern in den Verdacht des Fanatismus fielen, z. B. der lutherische Prediger in Danzig, Herm. Rathmann, der in seinem Buche vom Gnadenreich Christi, 1621, behauptete: der Mensch sey so verderbt, daß das Wort Gottes an und für sich gar keine Kraft an seinem Herzen äußern könne, wenn nicht die allmächtige Wirkung des heiligen Geistes hinzukomme; worüber im siebzehnten Jahrhundert großer Streit entstand. Auch einige von der Pietistenpartey des achtzehnten Jahrhunderts drückten sich oft so unbestimmt darüber aus, daß sie des Fanatismus verdächtig wurden. Aber in der That waren sie das nicht, so wenig wie Rathmann. Denn die Fanatiker und Enthusiasten behaupten eigentlich eine von Gott gewirkte unmittelbare Belehrung und Besserung des Menschen, ohne Gebrauch des Wortes oder der Lehre der heiligen Schrift, z. B. die Quäker, wovon sie daher verächtlich sprechen. [S. ihr System in der Kürze bey M. p. 231. §. 5.] Von dieser ganzen Theorie wichen viele Neuere ganz ab; s. Num. 2. Viele Theologen der protestantischen Kirche aber sind bey der ältern Theorie geblieben und haben sie gegen die Angriffe derselben vertheidigt. [Z. B. E. A. Bertling, Vorstellung, was die lutherische Kirche von der Kraft der heiligen Schrift lehre, Danzig 1756, 4.; der Ver-

erfaſſer der freundſchaftlichen Unterredungen über die Wirkun-
i der Gnade, 2te Ausg. 4 Thle, Halle 1774, gr. 8.; und deſſen
iefe über die Wirkungen der Gnade, (die beſte Schrift für dieſe
eorie); und Gottl. Chriſt. Storr De Spiritus ſancti in
ntibus noſtris efficientia et de momento ejus doctrinae,
bingen 1777, 4. Vergl. auch Gehe's Diſ. inaug. de argu-
ento, quod pro divinitate religionis Chriſtianae ab experien-
ducitur, Gotting. 1796.] So wenig dieſe Theorie mit den
rſchenden Principien der neuern Philoſophie übereinſtimmt, ſo
e wird ſie doch durch mehrere bibliſche Stellen beſtätigt. §. 130.
1. II. 4.

2) Andere behaupten dagegen: daß die göttliche und über-
türliche Kraft, (wiewohl viele den Ausdruck: übernatürlich,
e nicht gebraucht wiſſen wollen,) des Wortes Gottes, wodurch
: Menſch gebeſſert werde, gar nicht neben demſelben zu ſuchen
, ſondern nur allein in ihm liege; daß es alſo keine phy-
iſche, ſondern bloß eine logiſch-moraliſche Kraft ſey, wo-
rch der Menſch gebeſſert und geheiligt werde. Dieſe Meinung,
i Grunde die Pelagianiſche,) wurde ſchon (der Hauptſache
ch) im ſiebzehnten Jahrhundert von dem reformirten Theologen
aud. Pajon zu Orleans mit Scharfſinn vertheidigt. Er be-
n aber viel Streit darüber. In der lutheriſchen Kirche wurde ſie,
i dem achtzehnten Jahrhundert, zuerſt von Joh. Ernſt Schu-
rt ausführlich vorgetragen, in ſeinem Unterricht von der Kraft
: heiligen Schrift, Helmſtädt 1753, 4., (dagegen ſchrieb Bert-
ag, Num. 1.); hernach von Spalding, Ueber den Werth der
fühle im Chriſtenthum; und Eberhard, in der Apologie des
krates, Th. I. und III. Die umſtändlichſte und gelehrteſte Schrift
rüber iſt Junkheim's Schrift: Von dem Uebernatürlichen in
i Gnadenwirkungen, Erlangen 1775, 8. Dieſe Theorie iſt von
i mehreſten neuern Theologen der proteſtantiſchen Kirche angenom-
n, auch von Morus im Weſentlichen. Sie behalten zwar
uſig die alten Terminologien und Formeln bey, legen ihnen aber
en andern Sinn unter, den ſie für vernunftmäßiger, d. h. mit
em angenommenen philoſophiſchen Syſteme einſtimmiger, halten.
eil nun dies Syſtem unter den neuern proteſtantiſchen Theo-
ien jetzt das beliebteſte und gangbarſte iſt, ſo ſoll es kurz hiſto-
h dargeſtellt und erläutert werden, jedoch mit beygefügter Beur-
ilung.

§. 133.

§. 133.

Darstellung der neuern Theorie von der Göttlichkeit der Gnadenwirkungen und der Kraft des Wortes Gottes *).

I. Wie wirkt Gott eigentlich zur moralischen Besserung und Vervollkommnung der Menschen? und worin liegt das Göttliche der Gnadenwirkungen?

1) Nicht so, daß der freye Wille des Menschen und der Gebrauch seiner Kräfte ausgeschlossen wird, (s. Phil. 2, 12. 13.,) folglich nicht unmittelbar, so daß in der menschlichen Seele ohne Predigt oder Schrift Begriffe hervorgebracht würden, daß also nicht durch den Verstand auf den Willen gewirkt würde. Denn wirkte Gott auf diese Art, so wirkte er wunderthätig und unwiderstehlich, und alle Tugendübung der Menschen hätte dann keinen innern Werth, sie wäre Zwang und folglich keiner Zurechnung und Belohnung fähig. Die Erfahrung aber lehrt, daß die Besserung und Heiligung des Menschen nicht gewaltsam und auf einmal, sondern nach und nach zu Stande kommt, (welches nicht seyn könnte, wenn Gott unwiderstehlich und wunderthätig wirkte,) und sie zeigt, daß der Mensch widerstehen kann; und die Schrift sagt es deutlich, als Matth. 23, 37. Hebr. 3, 8. f. Joh. 7, 17. Apostelg. 7, 51. Wir bemerken auch, daß die moralische Besserung des Menschen ohne ernstliche und eifrige Bemühung, (Schaffen der Seligkeit mit Furcht und Zittern, Phil. 2,) oder ohne eignen ernstlichen Gebrauch seiner Kräfte nie zu Stande kommen kann, und daß er nichts weniger als ganz leidend und unthätig dabey seyn könne. Dasselbe sagt die Schrift, befiehlt z. B. sich zu bessern, den Sinn zu ändern, Apostelg. 2, 38. C. 8, 22., ermahnt zum Wachsthum in der Erkenntniß und der Tugend, Ephes. 2, 10. Tit. 2, 17. 1 Petr. 2, 1. 2. u. f. Wozu hätte auch Gott dem Menschen die nähere Offenbarung seines Willens gegeben, wenn dies Mittel nicht von ihm selbst gebraucht und angewendet werden sollte? Daher sind die ächten protestantischen Theologen, bey aller sonstigen Verschiedenheit, doch über diesen Punkt einverstanden.

2) Das Göttliche in den Gnadenwirkungen liegt nun aber a) In der von Gott geoffenbarten Lehre. Denn dadurch wird der Glaube bey dem Menschen erweckt und erhalten. Sie konnte ohne

*) In wie fern ich dieser Theorie aus biblischen oder anderweitigen Gründen beytrete, erhellt aus dem Obigen. Wo ich ihr ganz beytrete, werde ich sie als meine Meinung vortragen; was ich aber für unrichtig halte, d. i. nicht für erweislich aus der Bibel, das werde ich als Meinung anderer vortragen.

ohne göttliche Bekanntmachung nicht vom Menschen erfunden werden, und Gott ist der Urheber aller der Wirkungen, die daraus entstehen; so wie wir unter Menschen einem Erfinder oder wichtigen Schriftsteller mit Recht die Wirkungen und den Nutzen zuschreiben, der aus seiner Erfindung oder Schrift entsteht, und ihn als Urheber dieser Wirkungen ansehen. Dies ist an sich wahr. Aber es ist nicht alles, was die Bibel davon lehrt; diese behauptet noch etwas mehrres, als bloß dieses, nämlich einen mit der göttlichen Lehre verbundenen und sie begleitenden Beystand Gottes oder des heiligen Geistes, oder eine damit verbundene Wirkung Gottes auf das Herz des Menschen, zu seiner Besserung und Heiligung. §. 131. II. 4. b) In den von Gott gemachten weisen und wohlthätigen äußern Veranstaltungen, wodurch der Mensch zur Kenntniß der Wahrheit geführt, und sein Herz derselben geneigt und dafür empfänglich gemacht wird. Wer wollte in diesen äußern Umständen, die so äußerst wirksam sind und oft gar nicht in unserer Gewalt stehen, das Göttliche verkennen? Wie viel hängt nicht von Geburt, Eltern, erstem Unterricht, Erziehung, Umgang, Beyspielen, natürlichen Anlagen, Glücks- und Unglücksfällen, bey der moralischen Bildung und Besserung des Menschen ab! S. §. 131. II. 4. Hierauf macht die Bibel selbst sehr oft aufmerksam, z. B. Röm. 2, 4. f. Aus allem diesem folgt, daß Gott zum Besten der Menschen sehr weise Veranstaltungen getroffen hat, die man schon darum, weil sie Beweis seiner unverdienten Güte sind, mit Recht Gnade nennen kann. Ferner, daß Gott seinen Beystand niemanden versagt, und daß die Besserung auf eine unserer moralischen Natur völlig angemessene Art geschehe, nicht zwangsweise und unwiderstehlich, oder in einem Augenblick, sondern stufenweise. S. §. 126. f. In so fern nun durch die von Gott gemachten Veranstaltungen und angewiesenen Mittel allemal der Zweck erreicht wird, den Gott dadurch erreichen will, (wenn nur der Mensch selbst nicht widerstrebt,) kann man auch die Gnade wirksam (efficacem) nennen. Es wird aber so gewirkt, daß niemand gezwungen wird. Die Gnade wirkt nie unwiderstehlich. Denn die Besserung des Menschen wird von Gott durch die christliche Lehre hervorgebracht; und der kann widerstanden werden, weil sie durch den Verstand auf den Willen wirkt; und der Wille des Menschen wird nicht nothwendig determinirt, sondern nur geneigt gemacht, daß er sich zu etwas determinirt. In der physischen Welt gilt das Gesetz des zureichenden Grundes und der Nothwendigkeit, in der moralischen das Gesetz der Freyheit. Gott, der dieses Gesetz selbst gegeben hat, wird ihm also nicht selbst entgegen handeln. Indessen kann der Mensch die guten Eindrücke und Bewegungen, die durch die Anhörung oder Lesung des Inhalts der christlichen Lehre entstehen, oft nicht verhindern, so wenig es in des Menschen

Ge-

Gewalt steht, die Empfindung oder Vorstellung zu hindern, welche die äußern Dinge durch die Sinne in seiner Seele erwecken. Diese psychologisch-richtige Bemerkung hat zu der bey Gelegenheit der Jansenistischen Streitigkeiten aufgekommenen Behauptung Anlaß gegeben: gratiam non esse irresistibilem, sed inevitabilem. Denn ob der Mensch gleich diese guten Eindrücke und Bewegungen nicht immer hindern kann, so kann er doch die Folgen derselben, oder die wirkliche Besserung, hindern.

II. Auf welche Art wirkt Gott bey dem Menschen zu seiner moralischen Besserung durch das Wort, oder durch die christliche Lehre? Hierüber sind nun die Meinungen der Theologen sehr verschieden.

1) Die natürliche Kraft der Wahrheit wirkt zuerst auf den Verstand des Menschen. Wir werden durch die christliche Lehre von Gott, seinen Gesinnungen gegen uns und seinen Vorschriften belehrt, und von Unwissenheit und Vorurtheilen befreyet. Dies alles haben wir Gott zu verdanken. Diese Kenntnisse werden uns dazu von Gott geschenkt, daß sie bey uns lebendig werden sollen, d. i. daß sie kräftig auf den Willen wirken und gute Bewegungen und Entschließungen bey uns erwecken sollen. So entsteht aus Betrachtung der göttlichen Verheißungen, die uns die christliche Lehre giebt, Vertrauen gegen Gott; aus Erwägung eben dieser Verheißungen und aus der Prüfung des Verhaltens nach den göttlichen Vorschriften entsteht Reue und Buße. Eben diese Vorschriften und Verheißungen, die wir aus der christlichen Lehre kennen lernen, bringen den Eifer in der Tugend und Heiligung in uns hervor. Anfangs sind unsere Kräfte zum Guten schwach; wir stärken den aber durch Uebung immer stärker und erlangen Fertigkeit darin. S. Art. XI. Dies alles erfolgt nach natürlichen psychologischen Gesetzen. Aber es hört darum nicht auf, Wirkung Gottes zu seyn.

2) Es wird aber der christlichen Lehre im neuen Testamente immer eine größere Kraft und Wirkung zur Besserung und Beglückung der Menschen zugeschrieben, als jeder andern bloß von Menschen erfundenen oder von Menschen bekannt gemachten und mit Gründen menschlicher Weisheit bestätigten Wahrheit. So sagt Paulus, Röm. 1, 16., εὐαγγέλιον Χριστου sey δυναμις θεου εις σωτηριαν παντι τῳ πιστευοντι, und 1 Cor. 1. und 2. zeigt er, daß das Evangelium weit größere Wirkungen hervorgebracht habe, als irgend eine bloß menschliche Lehre je hervorgebracht habe und hervorzubringen im Stande sey, wenn sie gleich auf das beredteste, gründlichste und überzeugendste vorgetragen würde. Vergl. Joh.

und Joh. 3. Dies bestätigen auch die Erfahrung und Geschichte. Philosophen und Moralisten, die sich bloß auf die innere Stärke und Bündigkeit ihrer aus menschlicher Weisheit hergenommenen Gründe verließen, haben solche große und bewundernswürdige Wirkungen nie hervorbringen können, als die christliche Lehre hervorgebracht hat, wenn sie gleich ohne alle Beredtsamkeit und menschliche Weisheit vorgetragen wurde. Welcher bloß menschliche Sittenlehrer kann sich eines so großen und auffallenden Erfolgs seiner Vorträge rühmen, wie wir z. B. Apostelg. 2, 37. f. und Cap. 8, 27. — 38. lesen? Und woher dies alles? Einige wollen dies bloß herleiten aus der göttlichen Autorität, unter der die christliche Lehre publicirt ist, die bey dem, der sie anerkennt, viel stärker wirke und alle Zweifel und Schwierigkeiten weit leichter hebe, als die überzeugendsten Gründe und der beredteste Vortrag, der bloß menschliche Autorität habe. Aber warum haben andere Religionen, die auch unter göttlicher Autorität publicirt wurden, diese Wirkungen nicht auch hervorgebracht? Darin kann also wohl nicht der Grund allein liegen. Es ist damit die innere Vortrefflichkeit und Wohlthätigkeit der Lehre zu verbinden. Dies beides zusammengenommen ist es wenigstens, was von den Ursachen dieser Erscheinung äußerlich deutlich erkennbar ist. Aber auch dies erklärt die Sache noch nicht befriedigend, und es ist nicht das, was die heilige Schrift als die Hauptsache angiebt, woraus diese Erscheinung erklärbar sey. Die heilige Schrift lehrt, die Ursache der großen Wirkungen liege nicht nur in der Kraft und dem Gewicht der Beweise und des Inhalts der christlichen Lehre, sondern vornehmlich in Gottes Allmacht und Einfluß, der durch die christliche Lehre in die Seelen der Menschen einwirke, §. 131. II. 4. Diese Wirksamkeit der göttlichen Lehre nennt man in der Theologie die Kraft (vis, efficacia) des göttlichen Wortes.

3) Folgerungen hieraus: (1.) Die Kraft des Wortes Gottes oder die Wirkung des heiligen Geistes ist nicht physisch, sondern gisch-moralisch, d. i. sie wirkt so, wie es der vernünftigen d moralischen Natur der menschlichen Seele gemäß ist. Denn es ndet sich diese Wirkung auf Erkenntniß der Wahrheiten des Chrithums und auf die darin enthaltenen Beweggründe, wodurch der rschliche Wille gelenkt, nicht aber gezwungen wird. Hiezu unt von Seiten des Menschen die feste Ueberzeugung von dem tlichen Ursprunge und der Autorität dieser Lehre und von der göttlen Leitung, wodurch die Wirkung derselben bey ihm verstärkt rd. Die Kraft, zu überzeugen und zu bessern, ist von Gott auf m die Art in die christliche Lehre gelegt und mit ihr verbunden, wie den Samen die Kraft zu keimen und zu wachsen, und in die Heilmittel die Kraft zu heilen. Dies letztere ist an sich wahr,

und

und auch bibliſch richtig, vergl. Marc. 4, 28. Aber es beſteht auch damit der gleichfalls bibliſche Satz von dem Einfluß Gottes in das Herz des Menſchen. Denn er wirkt auf daſſelbe nicht anders, als vermittelſt der chriſtlichen Lehre, folglich nicht zwingend und unwiderſtehlich, ſondern auf eine der moraliſchen Natur des Menſchen gemäße Art, wenn wir gleich den innern Modus ſelbſt nicht erklären können. Wer vermag ſelbſt bey den Wirkungen in der Natur den innern Modus zu erklären? Joh. 3, 8. (S. §. 131. II. 4.) Es iſt alſo nach dem Obigen nicht gegen die Bibel, ſondern vielmehr bibelgemäß, einen influxum (vim) phyſicum, oder, wie es andere noch behutſamer ausdrücken wollen, phyſico-analogum, zu behaupten. (2.) So kräftig auch die Wirkung des göttlichen Wortes und Gottes durch daſſelbe iſt, ſo darf doch der Menſch nicht unthätig und müßig dabey ſeyn, Phil. 2, 12. 13. Denn der Erfolg der Wirkung deſſelben bey dem Menſchen hängt von dem rechten Gebrauch und der pflichtmäßigen Anwendung der göttlichen Lehre und dem Verhalten des Menſchen gegen die göttlichen Wirkungen ab. Wer ſie entweder gar nicht beachtet oder nicht auf die rechte Art gebraucht, kann dadurch nicht gebeſſert werden, ſo wenig wie jemand ohne den Gebrauch der Speiſen geſättigt oder erhalten werden kann. Dies iſt die beſtändige Lehre der Bibel. S. Marc. 4, 20. f. Luc. 8, 15.: κατεχειν λογον εν καρδια καλη και ἀγαθη, „der Lehre mit rechtſchaffenem und treuem Herzen Beyfall geben und ſie befolgen". (3.) Die Theologen nennen die Gnadenwirkungen übernatürlich. Dies Uebernatürliche kann nicht dahin geſetzt werden, daß ſie unmittelbare und folglich unwiderſtehliche Einwirkungen Gottes in die Seele (oder eigentliche Wunderwerke) wären. Man kann alſo den Ausdruck hierin nicht in der größten Strenge nehmen, wie ihn wohl ſonſt die Philoſophen gebrauchen. Sie können alſo (nach der Pelagianiſchen Theorie) nur darum ſo heißen, weil ſie durch die übernatürlich geoffenbarte göttliche Lehre geſchehn, (alſo nur in Rückſicht auf das Mittel, wodurch ſie geſchehn,) und deswegen mehr ausrichten, als die ſich ſelbſt überlaſſene Vernunft ausrichten könnte. So nennt man auch übernatürliche Kenntniſſe die, welche der Menſch der göttlichen Offenbarung zu danken hat, und natürliche, worauf er ſelbſt kommen konnte, durch eignes Nachdenken. Nach der Theorie der ältern Theologen aber, (die mehr mit der heiligen Schrift, mit Chriſtus und Paulus einſtimmt,) heißen ſie darum zugleich übernatürlich, weil ſie aus den uns bekannten Naturgeſetzen nicht deutlich erklärt werden können. Joh. 3, 8. 1 Cor. 1. 2. (§. 131. II. 4.) Man könnte aber auch mit Eberhard, in der Apologie des Sokrates, die Gnadenwirkungen natürlich nennen, wenn man nämlich auf die Art und Weiſe ſieht, wie ſie in der Seele vorgehn, die ganz der moraliſchen Natur der menſchlichen Seele gemäß iſt. (4.) Die Theologen un-

erſcheiden zwiſchen Natur und Gnade. Sie folgen hierin
Auguſtin. S. §. 132. II. Die Theologen ſind aber hier ſehr
inig geweſen, wenn beſtimmt werden ſollte, was motus gratiae
motus naturae wären, und woran man ſie unterſcheiden ſolle.
gewöhnliche Vorſtellung iſt, daß die Handlungen der Unbekehr-
von der Natur herrührten, auch ihre Tugenden, und alſo
ch Auguſtin) keine gottgefällige und belohnungsfähige Tugen-
wären; dies wären nur die Handlungen der Wiedergebor-
n, nur dieſe rührten von den Wirkungen der Gnade her.
. Spener, Vom Unterſchied der Natur und Gnade, Erfurt
15.] Allein dabey finden ſich Schwierigkeiten, §. 125. Will
n Kennzeichen feſtſetzen, woran man Natur und Gnade unter-
ciden könne, ſo kann man ſich die Sache ſo vorſtellen: Alles, was
Menſch dem rechten Gebrauch der chriſtlichen Lehre und den Wir-
gen Gottes durch dieſelbe zu danken hat, iſt Wirkung der
ade; und alles, was bey ihm nicht ſeinen Urſprung aus dem
rauche der Lehre, (des Wortes Gottes,) nimmt, oder darin ſeinen
nd nicht hat, iſt Wirkung der Natur. Weiß er alſo beſtimmt,
s er dem Unterricht in der chriſtlichen Lehre und den Wirkungen
ttes durch dieſelbe zu danken hat, ſo weiß er auch, was er der
ade zu danken hat. Auf dieſe Art wird die Natur, (d. i. die
entliche von Gott herrührende Einrichtung des Menſchen,) nicht
chtlich herabgewürdigt; auf die Art hat man auch nicht nöthig,
Heiden Tugend und Seligkeit entſcheidend abzuſprechen, wenn
n ihnen gleich die Gnade abſpricht.

Anm. Im Religionsunterricht für das Volk und die Jugend ſchränke
an ſich, mit Beyſeitſetzung der gelehrten theologiſchen Streitigkeiten und
Schulausdrücke, bloß auf die von Morus (p. 236. 237. not. 4.) angege-
eichneten klaren und ſchriftmäßigen Hauptſätze ein, und erläutere ſie aus
er heiligen Schrift und Erfahrung. 1) Der Menſch hat von Gott Ver-
unft und Gewiſſen empfangen. Schon durch dieſe Führer wird
in den Stand geſetzt, vieles von Gott und deſſen Willen richtig zu er-
nnen und dieſer richtigen Erkenntniß gemäß zu handeln. Röm. 1, 19. 20.
. 2, 14. 15. f. 2) Allein die heilige Schrift giebt uns einen noch weit
ollſtändigern Unterricht in der Gotteserkenntniß und über unſere Pflich-
en. Die darin enthaltene geoffenbarte Lehre hat alſo viel Eigenthüm-
iches und Vorzügliches, was die bloß natürliche Religion uns nicht lehrt,
nd nach dem Zeugniß der heiligen Schrift hat Gott denen, welche die
ehre der heiligen Schrift haben und ihr folgen, ſeinen ſpeciellen Beyſtand,
eine Unterſtützung und Leitung verheißen, was auch die Erfahrung beſtätigt.
Röm. 1. und 2. Alſo muß dieſe Unterweiſung der heiligen Schrift dank-
ar angenommen und treu befolgt werden. 3) Niemand kann das, was
ie heilige Schrift uns lehrt, wiſſen, beurtheilen oder mit Beyfall annehs
nen, wenn er nicht von dem Inhalt deſſelben belehrt iſt. Es kann
uch niemand dies befolgen, wenn nicht die Hinderniſſe in Verſtand und
Willen, welche der Annahme derſelben im Wege ſtehen, weggeräumt wer-
en. 1 Cor. 2, 14. 4) Es iſt eine große, höchſt ſchätzbare göttliche Wohl-
hat, daß wir von unſerer Unwiſſenheit, unſern Irrthümern, Vorurtheilen
nd böſen Begierden durch Unterricht und Leitung befreyet werden; und wir

verdanken dies keinem andern, als Gott und dem heiligen Gottesge
(S. die angeführten Stellen der heiligen Schrift, §. 130.) 5) In d
Menschen selbst und außer ihm sind und bleiben beständig große Hin
nisse und Schwierigkeiten, wodurch der Beyfall und die Besserung
schwert und aufgehalten wird, die er ohne Gottes beständigen Beystand
stete Hülfe nicht überwinden und wegräumen kann. Joh. 5, 44. C. 8, 4
Ephes. 4, 18. und andere Stellen, s. §. 130. und 131. 6) Der Men
bedarf also im Anfange und Fortgange der Besserung Gottes Hil
Beystand und Leitung. Er muß aber dabey nicht unthätig seyn, sond
die ihm von Gott dargereichten Mittel gewissenhaft gebrauchen, und
in der heiligen Schrift gegebenen Belehrung und Anleitung genau folg
dabey aber immer eingedenk seyn, daß er alle diese Besserungs- und S
gendmittel Gott allein zu danken habe, und daß er ohne ihn nichts a
richten könne. Phil. 2, 12. 13.

Anhang. Bey den Gnadenmitteln pflegte man sonst in d
Dogmatik gewöhnlich die Lehre vom Gebet mit abzuhandeln. D
ausführliche Abhandlung davon gehört aber eigentlich in die Moral
daher sie auch von verschiedenen Theologen in der Dogmatik ga
nicht oder nur kurz berührt wird. Wir bemerken hier nur folgen
des wenige davon. Das Gebet der Christen ist kein von der christ
lichen Lehre abzusonderndes Gnadenmittel. Denn was durch das
Gebet gewirkt wird, ist nicht bloß aus der Handlung der Beten
den herzuleiten, sondern steht mit der Kraft der Religionswahrheiten
in Verbindung, worauf sich das Gebet bezieht. 1) Darstellung der
philosophisch-theologischen Theorie über das Gebet. Die in neuern
Zeiten, im achtzehnten Jahrhundert, besonders von Mosheim
und seit Morus Zeiten aufgestellte Theorie vom Gebet, wie sie sich
bey vielen philosophischen und theologischen Moralisten findet, i
folgende: Wer über das Gebet auch bloß philosophische Betrachtu
gen anstellt, und von allen positiven Verheißungen absieht, welche
heilige Schrift, vornehmlich die christliche Lehre, dem Betenden gi
der wird doch dem Gebet großen moralischen Nutzen zugeste
müssen, wenn er anders die Natur des Menschen kennt. Denn
werden dadurch bey dem Menschen lebhafte Vorstellungen der R
gionswahrheiten und Erinnerung daran gewirkt und beförde
ferner zuversichtliches und dankbares Vertrauen auf Gott und se
Verheißungen, und sehnsuchtsvolles Verlangen nach dem Genuß
von Gott verheißenen Wohlthaten. Es ist also an sich schon von
wohlthätigsten Folgen für den Menschen, und trägt zur moralisch
Besserung und Bildung des Herzens unbeschreiblich viel bey. E
Mensch ist der Wohlthaten, welche die christliche Lehre verheißt, ni
empfänglich, und keiner freyen und moralischen Besserung fähi
wenn er nicht Gott als den Urheber derselben anerkennt, wenn
ihm an einer lebhaften Vorstellung von diesen Wohlthaten fehlt,
wenn er keine Sehnsucht und kein Verlangen danach bey sich emp
det. Aus dem Verlangen nach diesen göttlichen Wohlthaten entst

der auf Gott gerichtete Wunsch, derselben theilhaftig zu werden; dies ist das innere Gebet des Herzens. Sind nun e Vorstellungen stark und lebhaft, so ist ganz gewöhnlich und Menschen natürlich, daß sie sich durch Worte und eine An- e an Gott äußern, den wir uns als gegenwärtig denken und als mer unserer Gedanken und Wünsche. (Jedoch ist der wörtliche trag beym Gebet keinesweges wesentlich und nothwendig; der auf tt gerichtete Sinn ist das Wesentliche.) Im Gebet selbst wird die haftigkeit der Vorstellungen noch mehr erhöhet, und auf diese Art rden unsere Begierde und unser Verlangen durch das Gebet selbst terhalten und verstärkt. Gott wird uns dadurch gleichsam noch mehr gegenwärtigt, und wir empfinden eben das dabey, was man bey r mündlichen Unterhaltung mit einer Person, die uns gegenwärtig , empfindet, die uns zuhört, durch unsere Reden und Bitten uns neigt und vertraut mit uns gemacht wird. Dem Philosophen kann vorkommen, daß hiebey Täuschung der Einbildungskraft statt de; aber wenn er von der Erfahrung ausgeht, die hier mehr gilt alle Spekulation, so wird er finden, daß der Mensch dieses lfsmittel nicht entbehren kann, wenn Besserung und Frömmig- t bey ihm ernstlich werden und von Dauer seyn sollen. Die Erfah- ng lehrt nämlich, daß bloße gute Gedanken, Vorsätze und Ent- ließungen ohne Gebet den Erfolg nicht haben, weil das Herz dabey lt bleibt und der Geist nicht stark genug erregt wird. 2) Urtheil er diese Ansicht vom Gebete. Es ist gewiß, daß das Gebet, auch s Hülfsmittel betrachtet, großen moralischen Nutzen habe, d. h. ß es viel wirken könne zu unserer Besserung und moralischen Ver- llkommnung, zur Abziehung von vielem Bösen, zur Beruhigung Herzens, und zur Förderung alles dessen, was zur Sittlichkeit innern Gottesverehrung gehört; aber es ist eben so gewiß, daß den erwarteten Nutzen nicht haben würde, wenn wir uns bloß jener Theorie der philosophischen Moralisten begnügen müßten, nicht zuversichtlich hoffen dürften, daß wir das Gebetene er- ten würden. Denn wer die oft wiederholten starken Versiche- gen: wer bittet, der empfängt; u. s. f.; für Täuschung sie als nicht ernstlich gemeint ansieht, bey dem muß doch in That der innere Antrieb zum Beten wegfallen. Bey ihm kann ernstliches Verlangen, kein ernstliches Vertrauen, keine herzliche kbarkeit statt finden. Das ist unsere Sache nicht, ergründen ollen, wie Gott, unbeschadet seiner Unveränderlichkeit und ohne rung seiner Natureinrichtung, bey der Erhörung unsers Gebets e; es genügt uns, zu wissen, daß er mehr thun könne, als verstehn, und daß er alles thun könne und werde, was er eißen hat. Solche Betrachtungen, verbunden mit eigner fahrung, sind hinlänglich, uns gegen Zweifel zu verwahren. istus und andere ältere Sittenlehrer, auch die Propheten des

und auch bibliſch richtig, vergl. Marc. 4, 28. Aber es beſteht auch damit der gleichfalls bibliſche Satz von dem Einfluß Gottes in das Herz des Menſchen. Denn er wirkt auf daſſelbe nicht anders, als vermittelſt der chriſtlichen Lehre, folglich nicht zwingend und unwiderſtehlich, ſondern auf eine der moraliſchen Natur des Menſchen gemäße Art, wenn wir gleich den innern Modus ſelbſt nicht erklären können. Wer vermag ſelbſt bey den Wirkungen in der Natur den innern Modus zu erklären? Joh. 3, 8. (S. §. 131. II. 4.) Es iſt alſo nach dem Obigen nicht gegen die Bibel, ſondern vielmehr bibelgemäß, einen influxum (vim) phyſicum, oder, wie es andere noch behutſamer ausdrücken wollen, phyſico-analogum, zu behaupten. (2.) So kräftig auch die Wirkung des göttlichen Wortes und Gottes durch daſſelbe iſt, ſo darf doch der Menſch nicht unthätig und müßig dabey ſeyn, Phil. 2, 12. 13. Denn der Erfolg der Wirkung deſſelben bey dem Menſchen hängt von dem rechten Gebrauch und der pflichtmäßigen Anwendung der göttlichen Lehre und dem Verhalten des Menſchen gegen die göttlichen Wirkungen ab. Wer ſie entweder gar nicht beachtet oder nicht auf die rechte Art gebraucht, kann dadurch nicht gebeſſert werden, ſo wenig wie jemand ohne den Gebrauch der Speiſen geſättigt oder erhalten werden kann. Dies iſt die beſtändige Lehre der Bibel. S. Marc. 4, 20. f. Luc. 8, 15.: κατεχειν λογον ἐν καρδια καλη και ἀγαθη, „der Lehre mit rechtſchaffenem und treuem Herzen Beyfall geben und ſie befolgen". (3.) Die Theologen nennen die Gnadenwirkungen übernatürlich. Dies Uebernatürliche kann nicht darein geſetzt werden, daß ſie unmittelbare und folglich unwiderſtehliche Einwirkungen Gottes in die Seele (oder eigentliche Wunderwerke) wären. Man kann alſo den Ausdruck hierin nicht in der größten Strenge nehmen, wie ihn wohl ſonſt die Philoſophen gebrauchen. Sie können alſo (nach der Pelagianiſchen Theorie) nur darum ſo heißen, weil ſie durch die übernatürlich geoffenbarte göttliche Lehre geſchehn, (alſo nur in Rückſicht auf das Mittel, wodurch ſie geſchehn,) und deswegen mehr ausrichten, als die ſich ſelbſt überlaſſene Vernunft ausrichten könnte. So nennt man auch übernatürliche Kenntniſſe die, welche der Menſch der göttlichen Offenbarung zu danken hat, und natürliche, worauf er ſelbſt kommen konnte, durch eignes Nachdenken. Nach der Theorie der ältern Theologen aber, (die mehr mit der heiligen Schrift, mit Chriſtus und Paulus einſtimmt,) heißen ſie darum zugleich übernatürlich, weil ſie aus den uns bekannten Naturgeſetzen nicht deutlich erklärt werden können. Joh. 3, 8. 1 Cor. 1. 2. (§. 131. II. 4.) Man könnte aber auch mit Eberhard, in der Apologie des Sokrates, die Gnadenwirkungen natürlich nennen, wenn man nämlich auf die Art und Weiſe ſieht, wie ſie in der Seele vorgehn, die ganz der moraliſchen Natur der menſchlichen Seele gemäß iſt. (4.) Die Theologen un-

ſcheiden zwiſchen Natur und Gnade. Sie folgen hierin Auguſtin. S. §. 132. II. Die Theologen ſind aber hier ſehr ig geweſen, wenn beſtimmt werden ſollte, was motus gratiae notus naturae wären, und woran man ſie unterſcheiden ſolle. gewöhnliche Vorſtellung iſt, daß die Handlungen der Unbekehr- on der Natur herrührten, auch ihre Tugenden, und alſo Auguſtin) keine gottgefällige und belohnungsfähige Tugen- wären; dies wären nur die Handlungen der Wiedergebor- nur dieſe rührten von den Wirkungen der Gnade her. Spener, Vom Unterſchied der Natur und Gnade, Erfurt .] Allein dabey finden ſich Schwierigkeiten, §. 125. Will Kennzeichen feſtſetzen, woran man Natur und Gnade unter- en könne, ſo kann man ſich die Sache ſo vorſtellen: Alles, was Menſch dem rechten Gebrauch der chriſtlichen Lehre und den Wir- n Gottes durch dieſelbe zu danken hat, iſt Wirkung der de; und alles, was bey ihm nicht ſeinen Urſprung aus dem auche der Lehre, (des Wortes Gottes,) nimmt, oder darin ſeinen id nicht hat, iſt Wirkung der Natur. Weiß er alſo beſtimmt, er dem Unterricht in der chriſtlichen Lehre und den Wirkungen s durch dieſelbe zu danken hat, ſo weiß er auch, was er der e zu danken hat. Auf dieſe Art wird die Natur, (d. i. die tliche von Gott herrührende Einrichtung des Menſchen,) nicht btlich herabgewürdigt; auf die Art hat man auch nicht nöthig, Heiden Tugend und Seligkeit entſcheidend abzuſprechen, wenn ihnen gleich die Gnade abſpricht.

nm. Im Religionsunterricht für das Volk und die Jugend ſchränke i ſich, mit Beyſeitſetzung der gelehrten theologiſchen Streitigkeiten und ulausdrücke, bloß auf die von Morus (p. 236. 237. not. 4.) angege- neten klären und ſchriftmäßigen Hauptſätze ein, und erläutere ſie aus heiligen Schrift und Erfahrung. 1) Der Menſch hat von Gott Ver- uft und Gewiſſen empfangen. Schon durch dieſe Führer wird n den Stand geſetzt, vieles von Gott und deſſen Willen richtig zu er- ten und dieſer richtigen Erkenntniß gemäß zu handeln. Röm. 1, 19. 20. 2, 14. 15. f. 2) Allein die heilige Schrift giebt uns einen noch weit ſtändigern Unterricht in der Gotteserkenntniß und über unſere Pflich- Die darin enthaltene geoffenbarte Lehre hat alſo viel Eigenthüm- es und Vorzügliches, was die bloß natürliche Religion uns nicht lehrt, nach dem Zeugniß der heiligen Schrift hat Gott denen, welche die re der heiligen Schrift haben und ihr folgen, ſeinen ſpeciellen Beyſtand, e Unterſtützung und Leitung verheißen, was auch die Erfahrung beſtätigt. m. 1. und 2. Alſo muß dieſe Unterweiſung der heiligen Schrift dank- angenommen und treu befolgt werden. 3) Niemand kann das, was heilige Schrift uns lehrt, wiſſen, beurtheilen oder mit Beyfall annehs 1, wenn er nicht von dem Inhalt deſſelben belehrt iſt. Es kann b niemand dies befolgen, wenn nicht die Hinderniſſe in Verſtand und llen, welche der Annahme derſelben im Wege ſtehen, weggeräumt wer- 1 Cor. 2, 14. 4) Es iſt eine große, höchſt ſchätzbare göttliche Wohl- t, daß wir von unſerer Unwiſſenheit, unſern Irrthümern, Vorurtheilen böſen Begierden durch Unterricht und Leitung befreyet werden; und wir

verdanken dies keinem andern, als Gott und dem heiligen Gottesgeiſt. (S. die angeführten Stellen der heiligen Schrift, §. 130.) 5) In den Menſchen ſelbſt und außer ihm ſind und bleiben beſtändig große Hinderniſſe und Schwierigkeiten, wodurch der Beyfall und die Beſſerung erſchwert und aufgehalten wird, die er ohne Gottes beſtändigen Beyſtand und ſtete Hülfe nicht überwinden und wegräumen kann. Joh. 5, 44. C. 8, 43. f. Epheſ. 4, 18. und andere Stellen, ſ. §. 130. und 131. 6) Der Menſch bedarf alſo im Anfange und Fortgange der Beſſerung Gottes Hülfe, Beyſtand und Leitung. Er muß aber dabey nicht unthätig ſeyn, ſondern die ihm von Gott dargereichten Mittel gewiſſenhaft gebrauchen, und die in der heiligen Schrift gegebenen Belehrung und Anleitung genau folgen dabey aber immer eingedenk ſeyn, daß er alle dieſe Beſſerungs- und Tugendmittel Gott allein zu danken habe, und daß er ohne ihn nichts ausrichten könne. Phil. 2, 12. 13.

Anhang. Bey den Gnadenmitteln pflegte man ſonſt in der Dogmatik gewöhnlich die Lehre vom Gebet mit abzuhandeln. Die ausführliche Abhandlung davon gehört aber eigentlich in die Moral, daher ſie auch von verſchiedenen Theologen in der Dogmatik gar nicht oder nur kurz berührt wird. Wir bemerken hier nur folgendes wenige davon. Das Gebet der Chriſten iſt kein von der chriſtlichen Lehre abzuſonderndes Gnadenmittel. Denn was durch das Gebet gewirkt wird, iſt nicht bloß aus der Handlung der Betenden herzuleiten, ſondern ſteht mit der Kraft der Religionswahrheiten in Verbindung, worauf ſich das Gebet bezieht. 1) Darſtellung der philoſophiſch-theologiſchen Theorie über das Gebet. Die in neuern Zeiten, im achtzehnten Jahrhundert, beſonders von Mosheim und ſeit Morus Zeiten aufgeſtellte Theorie vom Gebet, wie ſie ſich bey vielen philoſophiſchen und theologiſchen Moraliſten findet, iſt folgende: Wer über das Gebet auch bloß philoſophiſche Betrachtungen anſtellt, und von allen poſitiven Verheißungen abſieht, welche die heilige Schrift, vornehmlich die chriſtliche Lehre, dem Betenden giebt, der wird doch dem Gebet großen moraliſchen Nutzen zugeſtehen müſſen, wenn er anders die Natur des Menſchen kennt. Denn es werden dadurch bey dem Menſchen lebhafte Vorſtellungen der Religionswahrheiten und Erinnerung daran gewirkt und befördert; ferner zuverſichtliches und dankbares Vertrauen auf Gott und ſeine Verheißungen, und ſehnſuchtsvolles Verlangen nach dem Genuß der von Gott verheißenen Wohlthaten. Es iſt alſo an ſich ſchon von den wohlthätigſten Folgen für den Menſchen, und trägt zur moraliſchen Beſſerung und Bildung des Herzens unbeſchreiblich viel bey. Ein Menſch iſt der Wohlthaten, welche die chriſtliche Lehre verheißt, nicht empfänglich, und keiner freyen und moraliſchen Beſſerung fähig, wenn er nicht Gott als den Urheber derſelben anerkennt, wenn es ihm an einer lebhaften Vorſtellung von dieſen Wohlthaten fehlt, und wenn er keine Sehnſucht und kein Verlangen danach bey ſich empfindet. Aus dem Verlangen nach dieſen göttlichen Wohlthaten entſteht nun

nun der auf Gott gerichtete Wunsch, derselben theilhaftig zu werden; und dies ist das innere Gebet des Herzens. Sind nun diese Vorstellungen stark und lebhaft, so ist ganz gewöhnlich und dem Menschen natürlich, daß sie sich durch Worte und eine Rede an Gott äußern, den wir uns als gegenwärtig denken und als Kenner unserer Gedanken und Wünsche. (Jedoch ist der wörtliche Vortrag beym Gebet keinesweges wesentlich und nothwendig; der auf Gott gerichtete Sinn ist das Wesentliche.) Im Gebet selbst wird die Lebhaftigkeit der Vorstellungen noch mehr erhöhet, und auf diese Art werden unsere Begierde und unser Verlangen durch das Gebet selbst unterhalten und verstärkt. Gott wird uns dadurch gleichsam noch mehr vergegenwärtigt, und wir empfinden eben das dabey, was man bey der mündlichen Unterhaltung mit einer Person, die uns gegenwärtig ist, empfindet, die uns zuhört, durch unsere Reden und Bitten uns geneigt und vertraut mit uns gemacht wird. Dem Philosophen kann es vorkommen, daß hiebey Täuschung der Einbildungskraft statt finde; aber wenn er von der Erfahrung ausgeht, die hier mehr gilt als alle Spekulation, so wird er finden, daß der Mensch dieses Hülfsmittel nicht entbehren kann, wenn Besserung und Frömmigkeit bey ihm ernstlich werden und von Dauer seyn sollen. Die Erfahrung lehrt nämlich, daß bloße gute Gedanken, Vorsätze und Entschließungen ohne Gebet den Erfolg nicht haben, weil das Herz dabey kalt bleibt und der Geist nicht stark genug erregt wird. 2) Urtheil über diese Ansicht vom Gebete. Es ist gewiß, daß das Gebet, auch als Hülfsmittel betrachtet, großen moralischen Nutzen habe, d. h. daß es viel wirken könne zu unserer Besserung und moralischen Vervollkommnung, zur Abziehung von vielem Bösen, zur Beruhigung des Herzens, und zur Förderung alles dessen, was zur Sittlichkeit und innern Gottesverehrung gehört; aber es ist eben so gewiß, daß es den erwarteten Nutzen nicht haben würde, wenn wir uns bloß mit jener Theorie der philosophischen Moralisten begnügen müßten, und nicht zuversichtlich hoffen dürften, daß wir das Gebetene erhalten würden. Denn wer die oft wiederholten starken Versicherungen: wer bittet, der empfängt; u. s. f.; für Täuschung hält, sie als nicht ernstlich gemeint ansieht, bey dem muß doch in der That der innere Antrieb zum Beten wegfallen. Bey ihm kann kein ernstliches Verlangen, kein ernstliches Vertrauen, keine herzliche Dankbarkeit statt finden. Das ist unsere Sache nicht, ergründen zu wollen, wie Gott, unbeschadet seiner Unveränderlichkeit und ohne Störung seiner Natureinrichtung, bey der Erhörung unsers Gebets wirke; es genügt uns, zu wissen, daß er mehr thun könne, als wir verstehn, und daß er alles thun könne und werde, was er verheißen hat. Solche Betrachtungen, verbunden mit eigner Erfahrung, sind hinlänglich, uns gegen Zweifel zu verwahren. Christus und andere ältere Sittenlehrer, auch die Propheten des

alten Teſtaments, haben ſich des Beweggrundes zum Gebet, der bloß aus dem moraliſchen Nutzen deſſelben hergenommen iſt, den viele jetzt allein gebrauchen, nie bedient; ihr Hauptmotiv iſt immer Erhörung, (auf die man ſicher rechnen könne, wie das Kind beym Vater, wenn es bitte, was ihm nützlich ſey). Dabey laſſe man es in den Vorträgen vor Volk und Jugend; ſonſt verlaßt man leicht den Glauben oder Unglauben, das Gebet nicht und helfe doch, als Gebet, überall eigentlich nichts; und ſey daher im Grunde vergeblich, indem keine Erhörung folge. Auch ſchon deswegen war es weislich gethan, daß Jeſus und auch die übrigen alten Religions- und Sittenlehrer theils den Beweggungsgrund, vom moraliſchen Nutzen deſſelben hergenommen, nicht gebrauchten, theils über die Frage, wie das Gebet eigentlich wirke, nicht philoſophirten, ſondern immer nur die Erhörung als Motiv gebrauchten. Gewiß befindet ſich der Chriſt am beſten dabey, wenn er hierin von der Lehre Jeſu und der ganzen heiligen Schrift nicht abweicht. [Vergl. Cramer, Die Lehre vom Gebet, nach Offenbarung und Vernunft unterſucht, u. ſ. w. Kiel und Hamburg 1786, 8.; und Nitzſch Diſc. inaugural. Ratio, qua Chriſtus uſus eſt in commendando precandi officio, Viteberg. 1790; und deſſen: Nonnulla ad hiſtoriam de uſu religioſae precationis morali pertinentia, eben daſelbſt 1790, 4.] Uebrigens verdient hiebey noch zweyerley bemerkt zu werden: 1) Daß das Gefühl, daß man des Gebets bedürfe, wirklich allgemein iſt. Die Geſchichte aller Nationen, die Religion gehabt haben, lehrt, daß es als ein, in der menſchlichen Natur gegründetes, unentbehrliches Hülfsmittel und Erforderniß der Gottesverehrung jederzeit anerkannt iſt. Es lehrt auch die Erfahrung, daß alle diejenigen Religionen, die häufiges Gebet empfehlen, und darauf als eine Hauptſache dringen, am meiſten praktiſch ſind, und unter ihren Bekennern zahlreichere und größere Beyſpiele von religiöſen und tugendhaften Menſchen aufzuweiſen haben, als andere, welche das Gebet weniger empfehlen, und allenfalls bloß gewiſſe öffentliche Gebete und beſtimmte Formeln vorſchreiben. Nächſt der iſraelitiſchen und chriſtlichen Religion hat deshalb unter allen poſitiven Religionen die Muhamedaniſche den meiſten Einfluß auf das Herz gezeigt, die ſie das Gebet ſo angelegentlich empfiehlt. Daher hat dieſe nächſt der iſraelitiſchen und chriſtlichen Religion eine weit größere Anzahl wirklich religiöſer Bekenner und eifriger Gottesverehrer, als andere. 2) Chriſtus macht es ſeinen ſämmtlichen Schülern ganz beſonders zur Pflicht, daß ſie zu Gott in ſeinem Namen bitten ſollen, und verſpricht ihnen gewiſſe Erhörung, die er ihnen ſelbſt gleichſam auswirken wolle, Joh. 14, 13. C. 16, 23. 24., und die Apoſtel befehlen es wieder allen Chriſten an.

Es heißt, (wenn mehrere Stellen verglichen werden): „in
jung auf Christum und auf seine Sache, folglich im Glau-
der getrosten Vertrauen auf Ihn und seine Verheißungen
“. Nämlich es muß dabey die Ueberzeugung zum Grunde
, daß er der Urheber unserer Seligkeit sey, für unsere
egenheiten auch jetzt noch sorge, und die Sache, um
: wir bitten, zu seiner eignen Sache mache und Gott zur Er-
g empfehle. Er wird hier eigentlich als unser Paraklet,
fürsprecher bey Gott gedacht, 1 Joh. 2, 1. Es sind aber
leibliche, sondern geistliche Güter, welche uns die christ-
lehre verheißt. Der Wunsch, sie zu erlangen, ist immer dem
lichen Willen gemäß, und in so fern ist die Erhörung
ebets gewiß.

Dreyzehnter Artikel.

Von der christlichen Religionsgesellschaft oder Kirche.

Gewöhnlich handelt man erst von den Sakramenten und hernach von der Kirche. Aber die umgekehrte Ordnung ist in mancherley Hinsicht natürlicher und schicklicher. Denn diese beiden gottesdienstlichen Handlungen haben eine Hauptbeziehung auf die Kirche: durch die eine werden wir feyerlich in die Kirche aufgenommen, und durch die andere wird das Andenken Jesu Christi und seiner Wohlthaten bey den Gliedern der Kirche feyerlich erneuert und erhalten.

§. 134.

Was unter der christlichen Kirche verstanden werde, Zweck derselben, biblische Benennungen davon, und die in der Theologie üblichen Eintheilungen der Kirche.

[M. p. 278. 279. §. 1. 2. 3.]

I. Begriff der christlichen Kirche, Zweck derselben, und Erklärungen der biblischen Benennungen. Unter der christlichen Kirche im weitesten Sinne versteht man den Inbegriff der Menschen, die darin übereinkommen, daß sie Gott nach der Lehre Jesu Christi verehren. Dies nennt man auch die Christenheit. Der Zweck ist, die christliche Lehre zu erhalten und fortzupflanzen, und ihre Ausübung durch gemeinschaftliche Anstalten und Uebungen zu befördern. Unter dem großen Haufen der Menschen würde die christliche Religion ohne gemeinschaftliche Uebung derselben, und ohne gewisse äußere Anstalten, die sich darauf beziehen, nicht erhalten werden können, oder sie würde doch wenigstens bald gänzlich ausarten. Christo wird eigentlich beständig die Regierung und Erhaltung seiner Kirche zugeschrieben, als Oberhaupt derselben. Es liegen daher hier dieselben biblischen Lehrsätze zum Grunde, die oben in der Lehre vom Reiche Christi vorgetragen sind. §. 9. Die

e Benennungen im neuen Teſtamente ſind: 1) *Εκκλησια*, wird
) den Griechen eigentlich von jeder Volksverſammlung gebraucht,
: auf Befehl der Obrigkeit zuſammenberufen wird, (von *ἐκκαλεω*,
oco, convoco,) z. B. auch Apoſtelg. 19, 32. 39. Auf eben die
t wird im Hebräiſchen, z. B. in den Büchern Moſis, קָהָל ge-
aucht, welches die LXX meiſt ſo überſetzen, und eben daſſelbe iſt
עֵדָה. Hernach zeigt es alle diejenigen an, die zum iſraelitiſchen
olk gehören und ſich zur Religion der Iſraeliten bekennen, קָהָל
עֵדָה. Die Chriſten nahmen das Wort von den Juden an, und ge-
:auchten es eben ſo, wie ſie: a) von einzelnen Geſellſchaften der
hriſten in gewiſſen Städten oder Provinzen, z. B. *ἐκκλησια ἐν*
ρουσολυμοις, u. ſ. w., Apoſtelg. 8, 1.; b) von den gottesdienſt-
hen Zuſammenkünften dieſer Geſellſchaften und den Oer-
rn derſelben, 1 Cor. 11, 18. C. 14, 19. 28. u. f.; c) von dem
nzen Inbegriff (der Totalität) aller Menſchen, die ſich zur chriſt-
hen Religion bekennen, ſie ſeyen, wo ſie wollen, 1 Cor. 12, 28.
atth. 16, 18. f. 2) *Συναγωγη* und *ἐπισυναγωγη*, ent-
:icht bey den LXX auch dem קָהָל und עֵדָה. Aber die griechi-
en Juden zur Zeit Chriſti gebrauchten es von ihren Bethäu-
rn und den dazu gehörigen Gemeinen, (Vitringa, de Syn-
oga vetere). Daher finden wir es im neuen Teſtamente auch
n den gottesdienſtlichen Verſammlungen der Chriſten und den
:rtern derſelben gebraucht, Hebr. 10, 25. Jac. 2, 2., nie aber
n der ganzen Chriſtenheit. 3) Verſchiedene uneigentliche
enennungen: *Βασιλεια των ουρανων* ſ. *του θεου*.
o mehrmals in Chriſti Reden, ſ. §. 99. 1. zu Anfang. Aber dieſer
sdruck bedeutet nicht bloß die chriſtliche Religion und Kirche,
dern umfaßt oft zugleich alles, was zu den Pflichten und Rechten
d der ganzen Glückſeligkeit der frommen Bekenner Chriſti in dies
und dem künftigen Leben gehört, als Joh. 3, 3. Matth. 5, 3.
μα Χριστου (und Er *κεφαλη*), die genaue Verbindung mit
:iſto anzuzeigen, und die Pflichten der Eintracht und Bruderliebe
uſchärfen, Röm. 12, 5. Er das Haupt, wir die Glieder, Epheſ.
22., auch Cap. 4. und 5. *Ναος θεου*, 1 Cor. 3, 16. 17., die
rde, Heiligkeit und Unverletzlichkeit der Rechte derſelben zu be-
elben. *Οικος θεου*, 1 Petr. 4, 17. u. f. Außerdem werden
ſämmtlichen Benennungen, die von den Iſraeliten als Lieb-
gs- und Eigenthumsvolk Gottes gebraucht werden, auf
Chriſten im neuen Teſtamente übergetragen, als *λαος περιου-
ος* Tit. 2, 14., *λαος εἰς περιποιησιν* (*περιποιησεως*)
Petr. 2, 9., *ἐκλεκτοι*, u. ſ. w. Die Iſraeliten das alte
olk Gottes, das unter *παλαια διαθηκη* verſtanden wurde,
Gegenſatz des neuen Volks Gottes, welches man unter
νη διαθηκη verſtand. Und dieſes alte Volk Gottes wird im-
r als das Stammvolk betrachtet, woraus das neue hervorge-

gangen sey, Röm. 11, 17. f. Apostelg. 15, 16.; daher Paulus, an angeführten Orte, die Christen vor der Verachtung und Herabwürdigung der jüdischen Nation, auch aus diesem Grunde, sehr ernstlich warnt.

II. Eintheilungen der Kirche.

1) In universalem und particularem. Universalis begreift alle diejenigen unter sich, die sich zur christlichen Lehre bekennen, Num. I. Da aber nicht alle Christen in Absicht der Lehrsätze und gottesdienstlichen Gebräuche mit einander übereinstimmen können, so ist es natürlich, daß diejenigen unter ihnen, die in gewissen Lehren und Gebräuchen genau mit einander übereinkommen, in eine nähere Verbindung mit einander zusammentreten. Hieraus entstehen nun die besondern gottesdienstlichen Gesellschaften, oder Partikularkirchen, die nach Ort und Zeit, Lehrsätzen, Gebräuchen u. s. w. verschieden sind. Daher die Eintheilung in die orientalische und occidentalische, römische, afrikanische, päpstliche, lutherische, calvinische. Man unterscheidet bey den Partikularkirchen auch häufig noch ecclesias singulares, worunter man die einzelnen Kirchen oder Gemeinen versteht, die zu einer Partikularkirche gehören, da auch diese nach Ort und Zeit, selbst in Gebräuchen und Lehrsätzen, auf mancherley Art von einander verschieden sind, z. B. die lutherische Kirche in Sachsen, Brandenburg, Schweden; die reformirte in England, in der Schweiz, u. s. w.

2) In veram und falsas, und die dazu gehörigen Unterabtheilungen. Man muß den Unterschied in abstracto beybehalten, ob er gleich in concreto oder in einzelnen gegebenen Fällen sehr behutsam anzuwenden ist. So viel sieht man im Allgemeinen leicht, daß diejenige christliche Kirche vorzüglich verdient die wahre genannt zu werden, bey der eine völlige Uebereinstimmung mit der Lehre Jesu und der Apostel angetroffen wird. Je mehr sie Christo gehorcht, in allem, was er geboten hat, desto würdiger ist sie des Namens, Ephes. 5, 23. 24. Aber es hat nie eine Kirche gegeben, die sich dessen in Absicht aller ihrer Mitglieder hätte rühmen können, selbst zu den Zeiten der Apostel nicht, wie wir aus ihren Schriften sehen; nie ist eine Partikularkirche frey von allen Irrthümern und Abweichungen von der Lehre Jesu gewesen. Christus selbst sagt es auch, daß in seiner Kirche auf Erden immer Irrthum und Wahrheit, Gute und Böse neben einander seyn würden. S. §. 135. Num. II. Man würde also besser sagen: diejenige ist die wahre Kirche oder, richtiger, hat die meiste Wahrheit, wo die meiste Uebereinstimmung mit der Lehre Jesu und der Apostel angetroffen wird. Weil aber hierüber die Meinungen der Christen sehr getheilt sind, so ist es nicht möglich, allgemeine Unterscheidungs-

kenn-

Kennzeichen der wahren Kirche anzugeben, die von jedermann gebilligt werden könnten. Es kommt hier auf die individuelle Einsicht und Ueberzeugung eines jeden Christen an; jeder hält diejenige Kirche für die wahre, bey der er die meiste Uebereinstimmung u. s. w. findet. Folgende Sätze aber sind hiebey eigentlich von praktischer Erheblichkeit. (1.) Keine Kirche ist im alleinigen und ausschließenden Besitz der Wahrheit. Es giebt in jeder Kirche Fehler, Mängel, Abweichungen von der richtigen Lehre, wie es schon zur Zeit der Apostel war und wie es bey allen menschlichen Gesellschaften und Einrichtungen ist. (2.) Es giebt aber auch keine christliche Kirche, der es ganz an Wahrheit mangelte, die nicht mehrere nützliche und wichtige Wahrheiten bekennete, obgleich mit mehr oder weniger Irrthum vermischt. Man kann hiebey die einzelnen Glieder der Kirche nicht nach der herrschenden und öffentlichen Lehre ihrer Kirche beurtheilen, wenn man nicht sehr ungerecht verfahren will. Aber dagegen wird oft gefehlt. Gleichwohl lehrt die Erfahrung, daß es oft in Kirchen, die viel Irrthümer und schlechte Verfassung haben, gute Christen giebt, hingegen in den ganz vorzüglichen Verfassungen solche, die des Namens der Christen ganz unwerth sind. Jene Bemerkungen aber haben Anlaß gegeben zu der Eintheilung in reine und unreine Kirche, (pura et impura,) je nachdem mehr oder weniger Irrthümer und falsche Sätze eingemischt sind; auch ecclesia corrupta, verderbte, oder depravata, worunter man besonders solche Kirchen versteht, welche der christlichen Lehre falsche moralische Grundsätze beygemischt haben, die nachtheiligen Einfluß auf das Leben und den Wandel der Christen haben. Es bleibt also immer wahr, daß die christlichen Partikularkirchen von verschiedenem Werth und verschiedener Güte sind, je nachdem sie mehr oder weniger Reinigkeit der Lehre haben, und je nachdem die äußern Einrichtungen und Gebräuche mehr oder weniger zweckmäßig, d. h. zur moralischen Besserung und Vervollkommnung dienlich sind. Es kann daher auch an sich nicht gleichgültig seyn, zu welcher derselben man sich halte. Aber nur muß niemand seine individuelle Ueberzeugung zur unbedingten Richtschnur für alle und jede machen wollen, und andere neben sich verachten und verdammen. (3.) Wenn der Lehrbegriff, die Einrichtungen und gottesdienstlichen Gebräuche keiner Kirche ganz vollkommen und unverbesserlich sind; so folgt daraus, daß Verbesserungen darin vorgenommen werden können und müssen, wenn und wo es nöthig ist, und daß es ein ganz falscher Satz sey, daß man immer beym Alten bleiben müsse und daß man nichts ändern dürfe. Indessen kommt es keinem einzelnen Gliede, auch keinem Lehrer zu, seine vermeinten Verbesserungen der Kirche aufzudringen. Doch ist dieser Satz de reformatione ecclesiae, so richtig er in abstracto ist, bey der Anwendung immer sehr großen Schwierigkeiten unterworfen. (4.) Alle verschiedene Kirchen äußerlich mit ein-

einander zu vereinigen, ist nicht möglich, und würde, wenn es möglich wäre, mehr schädlich als nützlich seyn. Bey aller Verschiedenheit der Meinungen und Gebräuche in Religionssachen kann doch gegenseitige Liebe und Verträglichkeit bestehen. Zu allem diesem giebt die Kirchengeschichte Belage, in ältern und neuern Zeiten.

3) In visibilem und invisibilem. Diese Eintheilung wird in verschiedenen neuern Lehrbüchern ganz verworfen, z. B. von Gruner, Döderlein, u. a. Sie scheinen sich aber bloß an den Ausdruck gestoßen zu haben. Dieser ist allerdings neu, und erst um die Zeit der Reformation aufgekommen. Aber die Sache selbst, die damit gesagt wird, ist allerdings gegründet, ist so alt, als die christliche Kirche selbst, und ist auch von Christo und den Aposteln und der ganzen alten Kirche als wahr anerkannt. Die Veranlassung zum Ausdruck war diese: Luther läugnete, daß die römische Kirche, ihrer damaligen Lehre und Verfassung nach, die wahre sey. Nun wurde gefragt: wo denn vor Ihm die wahre gewesen sey? Hierauf antwortete er: sie wäre unsichtbar gewesen, d. i. vor der Reformation hätten diejenigen Christen die wahre Kirche ausgemacht und die reine Lehre gehabt, die bloß für sich, ohne Menschenansehn und Menschengebot zu beachten, der Schrift gefolgt, christlich fromm gelebt und von den Irrthümern der öffentlichen Religion frey gewesen wären; und solche Leute habe es immer, auch in den verderbtesten Zeiten, gegeben, ob man sie gleich nicht immer gekannt habe. Aus dieser richtigen Bemerkung ist die Eintheilung entstanden. [Vergl. Confess. August. Art. VII. und VIII. und Apol. A. C.] Die protestantischen Theologen verstehen unter der unsichtbaren christlichen Kirche die wahren Christen, welche die Vorschriften Christi nicht nur wissen, sondern auch von Herzen befolgen, (Matth. 7, 21.), (dies fällt nicht immer deutlich in die Augen, ja es ist, genau zu reden, nur Gott allein bekannt, (Col. 3, 3.,) den Augen der Menschen aber, die nur nach dem Aeußern urtheilen können, oft ganz verborgen); hingegen zur sichtbaren Kirche gehören alle diejenigen, die sich äußerlich zur Kirche bekennen, z. B. durch Theilnahme an dem öffentlichen Gottesdienste, Gebrauch der Sakramente, u. s. f., denn wo die christliche Lehre ist, und die durch dieselbe vorgeschriebenen Gebräuche, da ist die sichtbare Kirche. Nicht jeder also, der Glied der sichtbaren Kirche, auch von der besten Verfassung, ist, gehört darum zugleich zur unsichtbaren. Denn in der sichtbaren giebt es auch Gottlose und Heuchler. Es ist dies also keine divisio generis in species, sondern eadem res diverso respectu. Eben dies ist auch auf andere Societäten anwendbar, z. B. auf die Gelehrtenrepublik. Im neuen Testamente fehlt es nicht an deutlichen Stellen, worin dieser Unterschied gemacht wird, ob er gleich nicht auf diese Art ausgedrückt ist. Denn a) in vielen

Stellen

greift das Wort: ἐκκλησια, den Haufen der Christen unter sich äußerlich zum Christenthum bekennt, ohne auf den Stand derselben Rücksicht zu nehmen, z. B. 1 Cor. 1, 2. tum. I. Aber b) in andern Stellen werden solche Prä- der Kirche gebraucht, die sich nicht für den ganzen Hau- kenner Christi schicken, sondern nur für diesen bessern und l, den man ecclesiam invisibilem nennt, z. B. Ephes. ια, ἀμωμος, μη ἐχουσα σπιλον ἡ ῥυτιδα, u. s. w.). ort auch die merkwürdige Stelle Marc. 9, 38. — 40., chüler einen Menschen darum nicht für einen ächten Jün- n wollten, weil er nicht zu ihrer Gesellschaft, (ihrer äu- e,) gehörte, und gleichsam unter ihnen nicht zünftig war, Jesus zurechtweiset. S. auch Matth. 15, 22. f. Daß in sichtbaren Kirche (βασιλεια των ουρανων) Böse und misch sind, und auch nicht, ohne Nachtheil des Ganzen, gesondert werden können, lehrt Christus in der trefflichen atth. 13, 24. — 30. Die Bösen werden mit dem Un- ichen, wenn sie gleich zur äußern sichtbaren Kirche gehö- mmen aber, die zu beiden zugleich gehören, mit dem Wei- l. die oben angeführte Stelle Matth. 7, 21.)

Christus sieht alle, die von Herzen an ihn glauben, (die Glieder baren Kirche,) als ein Geschenk an, das ihm Gott gegeben nennt sie so, und sagt, er gebe ihnen das ewige Leben. . C. 17, 2. 6. Nämlich der bessere und frömmere Theil der gehört Gott an, (die Kinder Gottes). Dies sein Eigenthum übergiebt er der Leitung Christi, um sie zum ewigen Leben zu ine so große und herzerhebende Idee, daß, wenn man einen danken im Plato oder Xenophon gefunden hätte, des Ruhs Ende gewesen seyn würde. In der heiligen Schrift aber ist es chtet worden.

militantem und triumphantem. Unter jener n die Christen hier auf Erden, sofern sie mit vielen in- ußern Leiden, Widerwärtigkeiten und Verfolgungen zu den; unter dieser die Gesellschaften der Christen im Him- sie von dem allen befreyet sind und die vollkommenste Seligkeit genießen. Man nimmt hier aber Kirche im e, von der unsichtbaren Kirche und deren Gliedern. intheilung hat zunächst a) die Stelle Offenbarung 12, gegeben, (es ist aber dort eigentlich eine Schilderung ieder hergestellten Ruhe in der christlichen Kirche auf ch langen Verfolgungen und Widerwärtigkeiten). Fer- Stellen, wo das gefahrvolle und mühselige Leben der Kampf und Streit, (der nun bald vollendet sey,) ver- , z. B. 2 Tim. 4, 7. Auch gehört hieher Hebr. 12, der erhabene Gedanke vorgetragen wird, daß wir mit der seligen Engel und der Gemeine der im Himmel be- lohn-

lohnten Frommen (τετελειωμενων δικαιων) nur eine Gesellschaft ausmachen, deren Oberhaupt Jesus Christus sey, und daß wir einst, wenn wir hier unsern Lauf vollendet haben, zu dieser obern Gemeine in das Vaterland kommen werden.

Anm. Unter die Schriften älterer protestantischen Theologen, worin diese Eintheilung und die übrigen bey diesem Artikel vorkommenden Materien sehr gründlich aus einander gesetzt sind, gehört vorzüglich Jo. Musäus tractatus de ecclesia, Jenae 1675, 4.

§. 135.

Beschaffenheit und Eigenschaften der christlichen Kirche, und davon gewöhnlichen kirchlichen Ausdrücke und deren Bedeutung.

Man pflegt gewöhnlich, nach dem Vorgange der alten christlichen Bekenntnißschriften, vier Attribute der wahren Kirche anzugeben: una, sancta, catholica, apostolica; im apostolischen Symbolum: eine heilige christliche Kirche, Gemeine der Heiligen; und im nicänischen: eine einige, heilige, christliche und apostolische Kirche. Die meisten dieser Ausdrücke sind im neuen Testamente gegründet; aber in diesem finden sie sich zum Theil in einem andern Sinne, als im spätern kirchlichen Sprachgebrauche. Dieser Unterschied ist daher sorgfältig anzugeben. Ueberhaupt kann man merken, daß alle diese Attribute eigentlich nur von der unsichtbaren Kirche gelten, obgleich manches davon auch von der sichtbaren gesagt werden kann, wenn sie recht erklärt wird. Es kann hier auch am bequemsten die Lehre von der Dauer der Kirche mitgenommen werden.

I. Unitas ecclesiae. [M. §. 4. p. 280. 281.] Dies hat im neuen Testamente einen ganz andern Sinn, als nach dem gewöhnlichen kirchlichen Sprachgebrauche. Also von beiden besonders. 1) Wenn im neuen Testamente von einer Einheit der Kirche geredet wird, so wird es im moralischen Sinne genommen. Sie sollen nämlich alle, die Gott nach der Lehre Jesu verehren, sich als Glieder Einer Gesellschaft betrachten und sich als solche unter einander als Brüder lieben; sie sollen, bey allem übrigen Unterschiede der Geburt, des Standes, der Kenntnisse, Meinungen und Gebräuche dennoch eine Kirche oder gottesdienstliche Gesellschaft ausmachen, einen und denselben Herrn, nämlich Christum, gläubig verehren, an den Wohlthaten, die seinen Verehrern verheißen sind, gemeinschaftlichen Antheil haben. Dies ist sein letzter Wille, sein Testament für seine Bekenner, Joh. 13, 34. vergl. C. 15, 1. f. Es kommt hiebey gar nicht auf völlige Uebereinstimmung in allen und jeden

je

Meinungen an. Sie ſollen, bey aller Verſchiedenheit der Denk-
er Meinungen, Gebräuche, und bey allem Unterſchiede der Par-
rgemeinen, ſich dennoch als eine Kirche betrachten und daher
iſteseinigkeit mit einander leben. Dies iſt der wahre Geiſt des
enthums und flößt duldſame Geſinnungen ein. Und je mehr
den Sinn Chriſti hat, deſto ſchonender wird er gegen andere
zumal, weil er ſich immer bewußt iſt, wie viel nicht nur ſein
, ſondern auch ſeine Brüder an ihm ſelbſt zu tragen haben.
, 3. — 5. Dieſe Einheit der Kirche wird im neuen Teſta-
: theils da erwähnt, wo vor Friedensſtörern und Zwiſtig-
überhaupt gewarnt wird, theils beſonders, wo gezeigt
n ſoll, daß das Chriſtenthum die Abſicht habe, allen Unter-
unter Juden und Heiden aufzuheben und alle Nationen zur
inſchaftlichen Gottesverehrung zu vereinigen, wovon §. 118. II.
vornehmſten Belage hiezu ſind: Joh. 17, 20. f. (ἵνα πάντες ἓν
), Joh. 10, 16. (Ein Hirt, Eine Heerde), und bey Paulus,
ſ. 4, 3. — 6. und 13. ἑνότης πνεύματος, weil ſie alle einen
denſelben Gott und Einen Chriſtum verehren, Eine Taufe haben,
Lehre. Die ἑνότης πίστεως V. 13. iſt eine und dieſelbe chriſt-
Lehre, wozu ſich Juden und Heiden, die an Chriſtum glauben,
nen, die ſich daher alle als Brüder lieben müſſen. Gal. 3, 28.
τες εἷς ἐν Χριστῷ), Röm. 12, 5. (πολλοὶ ἓν σῶμα ἐσμεν),
. V. 13. C. 10, 17. 1 Cor. 1, 12. 13. C. 8, 6. Die wahre
eseinigkeit der Chriſten wird alſo von Chriſto ſelbſt darein ge-
daß ſie an den einigen wahren Gott und an Jeſum als den
heiland glauben, ihn lieben, und aus Liebe zu ihm nach ſeinen
ten thun, und beſonders auch ſich unter einander lieben. Nur
n werde man ſeine ächten Bekenner unterſcheiden, (nicht an
rn Namen und Formen,) durch Glauben, der durch Liebe
iſti und des Nächſten) ſich thätig zeigt. 2) Aber unter den
envätern entſtand, vom zweyten und dritten Jahrhundert an,
ählig ein ganz anderer Begriff von Einheit der Kirche, der ſich
Occident am frühzeitigſten ausbildete, mit unrichtigen jüdiſchen
n, die Jeſus und die Apoſtel mißbilligten, übereinſtimmte, und
den nachtheiligſten Folgen war. Man ſetzte nämlich die unitas
eſiae theils in die äußere völlige Uebereinſtimmung der Lehre
des Gottesdienſtes, die man von den Zeiten der Apoſtel und den
h ſie geſtifteten Gemeinen herleitete, theils in die äußere Ver-
ung und Gemeinſchaft der einzelnen Gemeinen, die ſich eben auf
Uebereinſtimmung gründete. Die älteſten Stellen davon ſind
Irenäus l. 10., Tertullian de praeſcript. haeret. c. 20.
Ende, und Cyprian's Buch de unitate eccleſiae. Die Abſicht
y war anfangs recht gut; man wollte durch dieſen Kirchenverein
immer mehr einreißenden Verderben in Lehre und Leben Maaß
Ziel ſetzen und die Verführer entfernen: aber da die Vorſteher

der

der Gemeinen selbst nicht mehr den ächten Geist Jesu hatten, so wurde durch diese Sätze und die daraus hergeleiteten Folgen allmälig auf diese Weise die Hierarchie gegründet, Unduldsamkeit und Verfolgungsgeist und Verdammungseifer sehr allgemein gemacht. Auch die papstliche Hierarchie beruht ganz hierauf und ist hieraus entstanden. Die vornehmsten Bischöfe etablirten nun eine Art von Loge oder geschlossener Gesellschaft, und man machte diese Einigkeit der Kirche erst von mehrern, und endlich von Einem sichtbaren Oberhaupt der Kirche abhängig. Wer nicht mit der Lehre und Verfassung der vornehmsten Bischöfe, die zusammenhielten und ihre Kirchen dirigirten, übereinstimmte, wurde von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen und für einen Ketzer erklärt. Schon Cyprian leitet die eine wahre Kirche im Occident vom Petrus her, weil dieser zu Rom gelehrt habe, und weil Rom die Mutterkirche der meisten occidentalischen war. Die Bischöfe hielten sich also für Nachfolger der Apostel und Stellvertreter Gottes und Christi; wer ihnen widersprach, widersprach den Aposteln und Christo; und wer von ihnen aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen wurde, war von Gott selbst ausgeschlossen; und man glaubte und lehrte frühzeitig, er werde zugleich von der Seligkeit ausgeschlossen. S. §. 128. II. Daher hat schon Cyprian in seinem Buche den Satz: extra ecclesiam illam unicam et veram [externam s. visibilem] non dari salutem, woraus hernach so viele falsche Lehren gefolgert wurden. S. §. 121. II. Auf diesen Stützen beruht nun das ganze falsche System der Hierarchie in der römischen Kirche. [S. Henke's Disl. de unitate ecclesiae in seinen Opusculis.] Es giebt überhaupt keine solche societatem Christianam, und soll dergleichen nach der Absicht Jesu nicht geben, wie es societates civiles giebt. Denn dies führt auf Hierarchie, und alle die übeln Folgen, die aus Collision der weltlichen und geistlichen Macht entstehn. Die Protestanten haben auch eigentlich nie Eine Kirche gehabt, sondern ecclesias. So heißt es wenigstens gewöhnlich in der Augsb. Conf. Art. VII., und in andern öffentlichen Schriften, selbst im westphälischen Frieden, und dadurch unterscheidet sich der Protestantismus vom zusammengeketteten Papstthum. Auf eine feine und sehr scheinbare Art wird der römisch-katholische Begriff der Kirche vertheidigt in der Schrift: Idea biblica ecclesiae Dei, delineavit Franc. Oberthür, Vol. I., Salzburg 1790, 8., Vol. II. 1799. Er geht von der Definition aus: Quod sit ecclesia schola quaedam, quam Deus erexerit, nutriendae ac promovendae internae religionis causa, die ganz unverfänglich scheint.

II. Sanctitas ecclesiae. Heiligkeit ist doppelt: a) Eine äußere. Diese kommt der christlichen Kirche zu, sofern sie sich durch richtigere Religionsgrundsätze von andern Religionsgesellschaften unter-

scheidet, als von Heiden, Juden. In diesem weitern Sinne
en auch die Juden im alten Testamente oft Heilige. Nimmt
a es in diesem Verstande, so kann die sichtbare christliche Kirche
Recht die heilige heißen. Denn hiebey wird auf das mora-
he Verhalten der Glieder derselben nicht Rücksicht genommen.
diesem Sinne heißen die sämmtlichen Christen, auch die, welche
bloß dem äußern Bekenntniß nach sind, bisweilen ἅγιοι im neuen
tamente. S. §. 126. IV. S. auch 1 Petr. 2, 9. b) Eine in-
re Heiligkeit, oder eine sittliche, moralische. Die Absicht
dem Unterrichte in der christlichen Lehre und bey der Stiftung der
che geht allerdings dahin, die Glieder der Kirche zu dieser in-
n oder moralischen Heiligung unter göttlichem Beystand zu
gen. Dieses sagt auch Paulus am angeführten Orte, Ephes.
16. 27. f., vergl. Tit. 2, 14. Aber dieser Zweck wird nicht an
, die zur äußern sichtbaren Kirche gehören, wirklich erreicht,
rn nur bey denen, die zur unsichtbaren Kirche gehören.
n kann also eigentlich nur von der unsichtbaren Kirche sagen,
sie heilig sey, im moralischen Sinne. Aus Verwechse-
g dieser verschiedenen Bedeutungen, und aus Mißverstand derjeni-
biblischen Stellen, worin Heiligkeit des Lebens jedem Christen zur
cht gemacht wird, haben viele den Satz behauptet, daß auch die
ere oder sichtbare Kirche eine Gesellschaft von lauter Heiligen und
dergebornen seyn müsse, und daß eine Kirche, welche Unheilige
Unwiedergeborne unter sich duldet, nicht die wahre sey, und daß
folglich keine Gemeinschaft mit ihr haben müsse. Von diesen
en gingen schon im dritten Jahrhundert die Novatianer, und
vierten und fünften Jahrhundert die Donatisten aus; und
häufiger wurden sie im sechzehnten Jahrhundert von mehrern
ärmerischen Parteyen behauptet, als von den Anabaptisten.
n dies behaupteten auch mehrere Fanatiker und Separatisten
rer Zeiten, als Quäker, Gichtelianer, u. a. Aber sie bedenken
t, daß in allen äußern menschlichen Gesellschaften Gute und
e untermischt seyn müssen, und daß oft niemand als der All-
ende die Heuchler, (die noch viel schädlicher sind, als die offenbar
erhaften,) herauskennen und unterscheiden kann. Daher ur-
lte auch Christus, daß die äußere Kirche nie rein von Bösen
n könne, und daß man Unkraut und Weizen zusammen müsse auf-
chsen lassen, Matth. 13, 3. f. V. 24. — 31. und 47. — 50.,
wie er ja auch selbst unter seinen Aposteln sogar einen Judas
dete. Allzu große Strenge schreckt oft die Guten zurück; und
e Vorfahren haben oft sehr gute Nachkommen, welche der Kirche
zlich sind, die ihr aber nicht genützt haben würden, wenn man
Vorfahren ausgestoßen hätte. Die äußere sichtbare Kirche kann
her nicht bloß eine Gesellschaft lauter frommer Christen seyn; sie
vielmehr Pflanzschule, (seminarium,) welche die Absicht hat,

viele

viele für die unsichtbare Kirche zu gewinnen. Indessen steht es dar immer frey und ist auch gewiß dem Sinn Christi völlig gemäß, d sich gleichgesinnte fromme Christen mit einander verbinden, und wisse zweckmäßige Einrichtungen zur Beförderung der Frömmig unter sich machen, oder kleinere Gemeinen errichten, woran sie b diejenigen Antheil nehmen lassen, die mit ihnen gleichen Zweck gleiche Gesinnungen haben, Andersgesinnte aber davon ausschlie (Spener: ecclesiolae in ecclesia.) Nur müssen sie sich dadurch zu geistlichem Stolz verleiten lassen, sich darum für besser halten, andere, und diejenigen, die daran nicht Theil nehmen, bey ih nicht zünftig sind, darum für schlechtere Christen halten und v achten. Der Obrigkeit kommt es nicht zu, dergleichen Zusamm künfte oder Verbindungen zu untersagen, wenn sie die bürgerl Ruhe und Ordnung nicht stören, so wenig sie befugt ist, andere vargesellschaften der Bürger zu andern erlaubten Zwecken zu hinder oder zu verbieten. [S. Gründe dafür und dawider gewürdigt Burkhardt's Geschichte der Methodisten, (Nürnberg 179 S. 123. f.] Die Kirchengeschichte lehrt, daß die kleinern G meinen ungemein wohlthätig für das Ganze gewesen sind. Sie w ren in den Zeiten der Unwissenheit und des Unglaubens die Depo täre des reinen unverfälschten Christenthums. Ohne Waldenser, Wiklefiten, Hussiten wäre nie die Reformation erfolgt.

III. Ecclesia catholica und apostolica. Hiemit ver bindet man in neuen Zeiten, besonders in der protestantischen Kirche, einen andern Begriff, als vor Alters. Man versteht nämlich catholica etymologisch, universalis, und behauptet: theils werde die Kirche darum allgemein genannt, weil alle diejenigen auf der ganzen Erde, welche Christum bekennen, dazu gehören theils weil das Christenthum keine bloße National- und Landesre ligion sey, sondern eine allgemeine, wozu sich alle Menschen ohn Unterschied bekennen können. Apostolisch nennt man sie, we sich die Glieder derselben zu der von den Aposteln vorgetragene und in ihren Schriften enthaltenen Lehre bekennen, nach Ephe 2, 20. (erbauet auf dem Grunde der Apostel). Aber bey den Alt ist καθολικος so viel als ὀρθοδοξος, und fides catholic ist so viel als fides orthodoxa, die den Ketzern entgegen gese ist, weil der rechte und wahre Glaube nach dem Willen Christi u der Apostel der allgemeine Glaube aller Christen seyn solle, und s auch bey allen von den Aposteln gestifteten Gemeinen finde. A ist ecclesia catholica, quae habet fidem s. veritatem c tholicam, d. h. die rechte reine Lehre und Verfassung, im Gege satz der Gemeinen, die nicht die reine apostolische Lehre haben, so dern zu den Häretikern gehören. Man ging nämlich von dem S aus, daß es nur eine wahre Kirche gebe, (s. Num. I.,) und

ründung und Erhaltung derſelben hatten die vornehmſten Ge-
nen und deren Vorſteher im römiſchen Reiche (κατ' ὅλην οἰκου-
ν) nach und nach einen beſondern Kirchenverein gemacht. Was
it übereinſtimmte, war καθολικον, im entgegengeſetzten Falle
τικον. Die ächte apoſtoliſche Lehre ſey aber bey den Gemeinen,
he die Apoſtel ſchon ſelbſt geſtiftet hätten. Auf dieſe Gemeinen
auf die von den Zeiten der Apoſtel her bey ihnen erhaltene
e berief ...an ſich alſo, wenn man gegen die Ketzer ſtritt, und
erlegte ſie damit, folglich auf Tradition. (S. Vorbereitung
. Num. III.) Aber den ganzen Inbegriff von chriſtlichen Gemei-
, die ſich zur rechtgläubigen, in den apoſtoliſchen Gemeinen er-
tenen Lehre bekannten, nannte man die katholiſche oder ortho-
e Kirche, ingleichen die apoſtoliſche, weil ſie mit den Lehren
) Einrichtungen übereinſtimme, welche die Apoſtel in den von
n geſtifteten Gemeinen gemacht hatten, z. B. Petrus zu Rom,
ulus in Epheſus, u. ſ. f. Die älteſten Hauptſtellen davon ſind
Irenäus adv. haer. l. III., und vorzüglich Tertullian
praeſcript. haer., vornehmlich c. 20. und 21. Da heißt es
.: Tot ac tantae eccleſiae, una eſt; illa ab Apoſtolis
na, ex qua omnes. Sic omnes primae et omnes apoſto-
e, dum una; omnes probant unitatem, etc. [S. Hens
s angef. Abhandlung.]

Anm. Unfehlbarkeit der Kirche wurde in den erſten Jahrhunder-
n nicht geglaubt. In dem Zeitraume von der Kirchenverſammlung zu
icäa, im vierten Jahrhundert, bis auf Gregor VII. zeigen ſich viel
puren dieſes Glaubens. Von Gregor VII. bis auf das occidentaliſche
chisma, im vierzehnten Jahrhundert, ſetzte man ſie hauptſächlich in
nfehlbarkeit des Papſtes. Von da an bis auf die tridentiniſche Kir-
enverſammlung wurde der Begriff herrſchend, daß nur die auf einer
gemeinen Kirchenverſammlung verſammelte Kirche unfehlbar ſey. Seit
r Zeit waren die Meinungen der katholiſchen Theologen darüber ge-
eilt. Einige, (die ächt römiſchen,) finden das Subjekt der Unfehl-
rkeit in dem Papſt; andere in einer allgemeinen Kirchenverſammlung,
o auch Febronius); die franzöſiſchen Theologen aber, ſeit der Mitte
s ſiebzehnten Jahrhunderts, in der zerſtreuten Kirche. Jetzt wird dies
ogma von mehrern freymüthigen katholiſchen Theologen ganz aufgege-
n. [S. das ſchöne Buch (eines Katholiſchen): Kritiſche Geſchichte
r kirchlichen Unfehlbarkeit, zur Beförderung einer freyern Prüfung des
atholicismus, Frankf. a. M. 1792, 8.; und die ſehr gelehrt und frey-
üthig geſchriebene Schrift: Thomas Freykirch, oder freymüthige Un-
rſuchung von einem katholiſchen Gottesgelehrten über die Unfehlbarkeit
r katholiſchen Kirche, 1r Band, Frankf. und Leipz. 1792, 8.]

IV. Ueber die beſtändige Dauer der chriſtlichen Kirche,
rpetuitas ſive perennitas eccleſiae). Chriſtus ſelbſt
uptet mit der größten Zuverſicht, daß die von ihm geſtiftete Ver-
ung und Religionsgeſellſchaft nie untergehen, ſondern von beſtän-
r Dauer ſeyn werde. Selbſt die ganze Allgewalt der
rgänglichkeit und Zerſtörung wird ihr nichts an-
haben

viele für die unsichtbare Kirche zu gewinnen. Indessen steht es immer frey und ist auch gewiß dem Sinn Christi völlig gemä sich gleichgesinnte fromme Christen mit einander verbinden, weisse zweckmäßige Einrichtungen zur Beförderung der Fröm unter sich machen, oder kleinere Gemeinen errichten, woran diejenigen Antheil nehmen lassen, die mit ihnen gleichen Zw gleiche Gesinnungen haben, Andersgesinnte aber davon ausscl (Spener: ecclesiolae in ecclesia.) Nur müssen sie sich dadur zu geistlichem Stolz verleiten lassen, sich darum für besser halt andere, und diejenigen, die daran nicht Theil nehmen, bey nicht zünftig sind, darum für schlechtere Christen halten u achten. Der Obrigkeit kommt es nicht zu, dergleichen Zusa künfte oder Verbindungen zu untersagen, wenn sie die bür Ruhe und Ordnung nicht stören, so wenig sie befugt ist, ande vatgesellschaften der Bürger zu andern erlaubten Zwecken zu oder zu verbieten. [S. Gründe dafür und dawider gewür Burkhardt's Geschichte der Methodisten, (Nürnberg S. 123. f.] Die Kirchengeschichte lehrt, daß die kleine meinen ungemein wohlthätig für das Ganze gewesen sind. E ren in den Zeiten der Unwissenheit und des Unglaubens die täre des reinen unverfälschten Christenthums. Ohne Walde Wiklefiten, Hussiten wäre nie die Reformation erfol

III. Ecclesia catholica und apostolica. Hier bindet man in neuern Zeiten, besonders in der protestantischen einen andern Begriff, als vor Alters. Man versteht nämli tholica etymologisch, universalis, und behauptet: werde die Kirche darum allgemein genannt, weil alle di auf der ganzen Erde, welche Christum bekennen, dazu g theils weil das Christenthum keine bloße National- und Lo ligion sey, sondern eine allgemeine, wozu sich alle Mensch Unterschied bekennen können. Apostolisch nennt man sie sich die Glieder derselben zu der von den Aposteln vorget und in ihren Schriften enthaltenen Lehre bekennen, nach 2, 20. (erbauet auf dem Grunde der Apostel). Aber bey de ist καθολικος so viel als ὀρθοδοξος, und fides cath ist so viel als fides orthodoxa, die den Ketzern entgeger ist, weil der rechte und wahre Glaube nach dem Willen Chr der Apostel der allgemeine Glaube aller Christen seyn solle, auch bey allen von den Aposteln gestifteten Gemeinen finde ist ecclesia catholica, quae habet fidem s. veritat tholicam, d. h. die rechte reine Lehre und Verfassung, im satz der Gemeinen, die nicht die reine apostolische Lehre habe dern zu den Häretikern gehören. Man ging nämlich von de aus, daß es nur eine wahre Kirche gebe, (s. Num. I.,)

gründung und Erhaltung derſelben hatten die vornehmſten Ge-
einen und deren Vorſteher im römiſchen Reiche (κατ' ὅλην οἰκου-
μένην) nach und nach einen beſondern Kirchenverein gemacht. Was
mit übereinſtimmte, war καθολικον, im entgegengeſetzten Falle
ρετικον. Die ächte apoſtoliſche Lehre ſey aber bey den Gemeinen,
elche die Apoſtel ſchon ſelbſt geſtiftet hätten. Auf dieſe Gemeinen
d auf die von den Zeiten der Apoſtel her bey ihnen erhaltene
hre berief ...an ſich alſo, wenn man gegen die Ketzer ſtritt, und
derlegte ſie damit, folglich auf Tradition. (S. Vorbereitung
7. Num. III.) Aber den ganzen Inbegriff von chriſtlichen Gemei-
n, die ſich zur rechtgläubigen, in den apoſtoliſchen Gemeinen er-
ltenen Lehre bekannten, nannte man die katholiſche oder ortho-
xe Kirche, ingleichen die apoſtoliſche, weil ſie mit den Lehren
d Einrichtungen übereinſtimme, welche die Apoſtel in den von
nen geſtifteten Gemeinen gemacht hatten, z. B. Petrus zu Rom,
ulus in Epheſus, u. ſ. f. Die älteſten Hauptſtellen davon ſind
) Irenäus adv. haer. l. III., und vorzüglich Tertullian
praeſcript. haer., vornehmlich c. 20. und 21. Da heißt es
B.: Tot ac tantae eccleſiae, una eſt; illa ab Apoſtolis
ima, ex qua omnes. Sic omnes primae et omnes apoſto-
ae, dum una; omnes probant unitatem, etc. [S. Hen-
's angef. Abhandlung.]

Anm. Unfehlbarkeit der Kirche wurde in den erſten Jahrhunder-
en nicht geglaubt. In dem Zeitraume von der Kirchenverſammlung zu
Nicäa, im vierten Jahrhundert, bis auf Gregor VII. zeigen ſich viel
Spuren dieſes Glaubens. Von Gregor VII. bis auf das occidentaliſche
Schisma, im vierzehnten Jahrhundert, ſetzte man ſie hauptſächlich in
Unfehlbarkeit des Papſtes. Von da an bis auf die tridentiniſche Kir-
chenverſammlung wurde der Begriff herrſchend, daß nur die auf einer
allgemeinen Kirchenverſammlung verſammelte Kirche unfehlbar ſey. Seit
der Zeit waren die Meinungen der katholiſchen Theologen darüber ge-
theilt. Einige, (die ächt römiſchen,) finden das Subjekt der Unfehl-
barkeit in dem Papſt; andere in einer allgemeinen Kirchenverſammlung,
(ſo auch Febronius); die franzöſiſchen Theologen aber, ſeit der Mitte
des ſiebzehnten Jahrhunderts, in der zerſtreuten Kirche. Jetzt wird dies
Dogma von mehrern freymüthigen katholiſchen Theologen ganz aufgege-
ben. [S. das ſchöne Buch (eines Katholiſchen): Kritiſche Geſchichte
der kirchlichen Unfehlbarkeit, zur Beförderung einer freyern Prüfung des
Katholicismus, Frankf. a. M. 1792, 8.; und die ſehr gelehrt und frey-
müthig-geſchriebene Schrift: Thomas Freykirch, oder freymüthige Un-
terſuchung von einem katholiſchen Gottesgelehrten über die Unfehlbarkeit
der katholiſchen Kirche, 11 Band, Frankf. und Leipz. 1792, 8.]

IV. Ueber die beſtändige Dauer der chriſtlichen Kirche,
perpetuitas ſive perennitas eccleſiae). Chriſtus ſelbſt
hauptet mit der größten Zuverſicht, daß die von ihm geſtiftete Ver-
ſung und Religionsgeſellſchaft nie untergehen, ſondern von beſtän-
ger Dauer ſeyn werde. Selbſt die ganze Allgewalt der
ergänglichkeit und Zerſtörung wird ihr nichts an-
haben

haben können, πυλαι ᾅδου (der allgemeine Sammelplatz für alles, was untergeht und zerstört wird auf Erden) οὐ κατισχυσουσιν αὐτης, Matth. 16, 18. Es ist die Lehre des neuen Testaments, daß Christus als Regent der Kirche im Himmel für die Kirche thätig sorge und sie bis an das Weltende auf Erden erhalten und erweitern werde. S. Matth. 28, 20. 1 Cor. 15, 25. vergl. Ephes. 4, 16. S. §. 98. vom Reiche Christi. Dies ist aber nicht so zu verstehen, als wenn die zu gewissen Zeiten herrschenden einzelnen menschlichen Lehrformen und die daraus entstandenen Partikularkirchen beständig bleiben müßten. Veränderungen müssen hier nothwendig vorgehen. Die Kirchengeschichte lehrt, daß immer eine Oekonomie auf die andere gefolgt ist, und daß sich das Christenthum selbst bey allen, auch noch so großen, Veränderungen dennoch erhalten hat. Die äußern Verfassungen und Oekonomien sind einem Gerüste gleich, das zur Förderung des Baues dient, das aber nicht der Bau selbst ist. Sie können weggenommen und zertrümmert werden, wenn sie ihre Dienste gethan haben, und der Bau wird dann auf andere Weise fortgesetzt. Daß dies so sey, beweiset die Kirchengeschichte. Es war aber dies ein gewöhnlicher Fehler, daß die Glieder gewisser Partikularkirchen, z. B. der katholischen, lutherischen u. a., glaubten, bey dem Untergang ihrer Verfassung gehe auch die ganze christliche Kirche und das ganze Christenthum unter. So dachten aber und dachten schon ehedem die meisten in allen Partikularkirchen; und dennoch hat sich die christliche Lehre und Kirche bis hieher erhalten, selbst bey den größten Revolutionen im Staat und in den kirchlichen Verfassungen; und es ist kein Zweifel, daß dies auch ferner geschehen werde, wenn auch die gegenwärtigen Oekonomien und Partikularkirchen einst untergehen sollten. Der Geist und das Wesen des Christenthums kann bleiben, wenn auch äußere Gestalt und Form noch so sehr geändert werden. Indessen ist das Christenthum an keinen Ort und an keine Nation so gebunden, daß es da beständig bleiben müßte, so wenig als irgend eine einzelne Gemeine die Verheißung hat, daß es bey ihren Nachkommen immer bleiben werde. Aus der Kirchengeschichte wissen wir, daß es durch Aberglauben, bald durch Unglauben aus den Gegenden, wo es sonst am meisten blühete, verdrängt, und in andere ehedem in der größten Finsterniß der Unwissenheit waren, gewandert ist. Man denke an die blühenden Christengemeinen im Orient, vergleiche damit den gegenwärtigen Zustand derselben. Diese Erfahrung soll jede Gemeine so anwenden, wie dazu in der Offenbarung Johannis, C. 2, 5., Winke gegeben werden.

§. 136.

dem Oberhaupte der christlichen Kirche; und von den Erhaltung und Ausbreitung derselben, sonderlich durch das öffentliche Lehramt, gemachten Anstalten.

I. Das einige wahre Oberhaupt und der einige Oberherr hristlichen Kirche ist Jesus Christus, nach der beständigen der Apostel und Christi selbst, [M. §. 2. p. 278.]; die Beken- seiner Lehre sind Brüder und haben als solche gleiche Rechte. Matth. 23, 8. Daher heißt er ὁ ποιμην, ἀρχιποιμην, u. s. w., 10, 12. 1 Petr. 5, 4. Hebr. 13, 20.; und κεφαλη ἐκκλησιας, f. 1, 22. C. 4, 15. Col. 2, 10. Er heißt auch nicht etwa in n uneigentlichen Sinne so, sondern darum, weil er in seinem heten Zustande seine thätige Fürsorge für die Menschen, vor- nlich für die Kirche und deren Glieder ununterbrochen fort- S. oben vom Reiche Christi, §. 98. Christus wollte daher haus nicht, daß seine Apostel eine eigenmächtige Herrschaft über ndern Christen üben sollten, s. Luc. 22, 24. f.; und sie haben dergleichen Herrschaft nie angemaßt, sondern ausdrücklich dage- protestirt, s. 1 Petr. 5, 1. — 3. 1 Cor. 5, 6. f. Auch war Wille nicht, daß Einer von den Aposteln oder dessen Nach- rn eine Herrschaft oder obrigkeitliche Gewalt über die Kirche n sollte, wie man dergleichen in der römischen Kirche von Petrus dessen Nachfolgern behauptet hat, wovon sich weder im neuen mente noch in den ersten Jahrhunderten etwas findet, wie in Kirchengeschichte gezeigt wird. Die Stelle Matth. 16, 18.: auf em Felsen will ich meine Gemeine erbauen, geht allerdings auf Petrus und auf seine persönlichen Verdienste um reitung des christlichen Glaubens: denn die Geschichte lehrt, r den großen Bau des Hauses Gottes, (die christliche ionsgesellschaft,) nach Christi Abschied wirklich zuerst gegründet aus den Juden, Apostelg. 2., und aus den Heiden, Apostelg. einen Bau, der fest gegründet, (auf Felsen gegründet) ist, is an das Weltende bestehen soll; daher er auch immer unter postеln voran steht: aber es steht da nichts von seiner und Nachfolger Herrschergewalt und oberrichterlichen Macht über irche. Es ist also da von Petrus als Lehrjünger, nicht als cher und Vorsteher die Rede. Trefflich erklärt Morus die e, (p. 284. f. n. 3.). Man behauptet also in der protestanti- Kirche mit Recht, daß Christus kein sichtbares Ober- pt der ganzen Kirche bestellt habe, das seine Stelle auf Erden rte und als sein Statthalter in seinem Namen handle und an- e. Ganz verschieden hievon ist die Frage: ob nicht die christ-

liche

liche Religionsgesellschaft das Recht habe, jemanden die Besorgung und Regierung der äußern öffentlichen Angelegenheiten der Kirche aufzutragen? Dies hat sie allerdings; und wenn gute Ordnung erhalten werden soll, so muß dies geschehen, weil unmöglich alle Glieder der Kirche daran Theil nehmen können. So war es auch in der apostolischen Kirche. Aber die eine, oder die mehrern, die dazu bestellt werden und ecclesiam repraesentativam ausmachen, haben dies Vorrecht nicht jure divino, sondern humano. Sie dürfen daher ihre Anordnungen auch nicht für göttliche ausgeben, nicht im Namen Gottes machen; sondern es sind menschliche Anordnungen, und sie gelten auch nur so viel als diese, können abgeändert, verbessert werden, u. s. w. Da ferner bey jeder gut eingerichteten Gesellschaft und deren Regierung Unterordnung statt finden muß, so kann man auch an sich nichts dagegen haben, wenn diese unter den Vorstehern und Lehrern der Kirche eingeführt wird, und einer unter dem andern steht, einer mehr Recht hat, als der andere. Auf diese Weise wurde schon sehr frühzeitig dem römischen Bischofe großes Ansehn vor andern occidentalischen Bischöfen beygelegt, und er das Haupt der (occidentalischen) Kirche genannt, ohne daß ihm deshalb damals obrigkeitliche Gewalt und Herrschaft über die Kirche zugestanden wurde, worüber mehreres in dem Kirchenrechte und in der Kirchengeschichte.

II. Von dem Lehramt in der christlichen Kirche, (ministerium ecclesiae). Es hat ein jeder Christ das Recht und die Pflicht, zur Erhaltung und Vermehrung christlich religiöser Kenntnisse und Gesinnungen so viel beyzutragen, als in seinem Vermögen steht. S. Röm. 15, 14. Gal. 6, 1. Ephes. 5, 19. C. 6, 4. 1 Thess. 5, 14. Aber da nicht alle Christen die dazu nöthige Zeit, Fähigkeit und Geschicklichkeit haben, so wurden schon von Christo Personen bestellt, deren eigentliches Geschäft und Beruf es seyn sollte, zu lehren und ihre Anvertrauten zu berathen; und diese sollten die Werkzeuge seyn, durch welche seine Lehre erhalten und fortgepflanzt und die Ausübung derselben gefördert werden sollte. Paulus leitet daher die Bestellung der verschiedenen Gattungen von Vorstehern und Lehrern der Kirche von Gott und Christo selbst her, und sagt, daß nach Verschiedenheit der Talente und Gaben der eine dies, der andere ein anderes Amt und Geschäft erhalte, 1 Cor. 12, 28. f. und Ephes. 4, 11. 12. f., und in der letztern Stelle sagt er, daß diese Einrichtung gemacht sey zur Vervollkommnung und zum Wachsthum der christlichen Gemeine, (προς καταρτισμον — εις οικοδομην σωματος Χριστου). Sie heißen daher ὑπηρεται und διακονοι θεου und Χριστου, als solche, die in Gottes und Christi Diensten stehen und seine Werkzeuge sind; auch Gottes Mitarbeiter, συνεργοι, 1 Cor. 3, 9. Das christliche Lehramt ist also von Jesu Christo selbst als eine

der

er Erhaltung und Verbreitung ſeines Evangeliums gewidmete
ſtalt ausdrücklich und für alle Zeiten angeordnet worden. Er
atte die Befugniß dazu, als der von Gott ſelbſt verordnete und
eglaubigte Stifter und Herr ſeiner Gemeine. Keiner ſeiner Be-
nner darf daher dieſe Stiftung geringſchätzen, oder ſich den
riſtlichen Lehrverſammlungen unter irgend einem Vorwande eigen-
ächtig entziehen. Matth. 28, 18. — 20. Epheſ. 4, 11. f. Hebr.
0, 25. Es müſſen aber hier einige das Lehramt betreffende Punkte
ch beſonders erläutert werden, um allerley Mißbräuchen und
ißverſtändniſſen vorzubeugen.

1) Von Chriſto ſelbſt wurden zuerſt die Apoſtel unmit-
lbar zu öffentlichen Lehrern und Stiftern chriſtlicher Gemeinen
ſtellt, und von dieſen wurden nun, als Bevollmächtigten Chriſti,
s beſtändige Lehramt und der gottesdienſtliche Verein angeordnet
d andere Anſtalten gemacht, wodurch die chriſtliche Kirche Feſtig-
t und Dauer erhalten ſollte. S. die erſten Capitel der Apoſtel-
ſchichte. [Spalding, Vom Werth und Nutzen des Predigt-
nts, 2te Ausgabe, Berlin 1773, 8.] Man theilt die Lehrer in
r apoſtoliſchen Kirche ein: in extraordinarios und ordi-
arios. Unter jenen verſteht man die Apoſtel ſelbſt, die
angeliſten, (Miſſionare und Gehülfen der Apoſtel,) und über-
upt alle die, welche bey keiner einzelnen Gemeine als beſtändige
hrer für immer angeſtellt waren, ſondern zur Ausbreitung des
riſtenthums und zur Begründung neuer Gemeinen gebraucht
rden; unter dieſen aber, die ordentlichen und für beſtändig an-
ſetzten Vorſteher und Lehrer jeder einzelnen Gemeine, ἐπισκοποι,
αβυτεροι, ποιμενες, διδασκαλοι, (wovon der allgemeine Aus-
uck ἡγουμενοι iſt, Vorſteher der Gemeinen, Hebr. 13, 7. 17. 24.,)
en einige mehr mit den äußern Angelegenheiten der Gemeinen
thun hatten, (presbyteri regentes, ποιμενες,) andere mit dem
terricht, (presbyteri docentes, διδασκαλοι,) worüber mehr in
. Kirchengeſchichte. Dieſe Vorſteher und Lehrer wurden nicht
mittelbar von Chriſto beſtellt; ſchon in der erſten Kirche ge-
ah ihre Beſtellung nicht immer auf dieſelbe Art und durch
ſelben Perſonen, und nirgends iſt hierüber eine Vorſchrift für
e Orte und Zeiten. Die Apoſtel haben nie irgend einer Gemeine
hrer aufgedrungen, ſondern den Gemeinen das ihnen zukommende
echt gelaſſen, die Kirchendiener zu beſtellen. Dies Recht übten
sweilen die Gemeinen ſelbſt, daß ſie die Kirchendiener wählten,
Apoſtelg. 6, 2. 3. 5. 2 Cor. 8, 19.; bisweilen überließen ſie es
er auch den Apoſteln, oder deren Bevollmächtigten, denen die
eſorgung der öffentlichen Kirchenangelegenheiten übertragen war,
B. 2 Tim. 2, 2. Tit. 1, 5. f. Alle dieſe von den Gemeinen oder
ten Vorſtehern und Repräſentanten beſtellten Lehrer und Aufſeher

werden aber als von Gott, oder dem heiligen Geist Christo bestellte Lehrer im neuen Testamente angesehn, a stelq. 20, 28. Col. 4, 17., weil die Bestellung derselben i Vollmacht und nach seinem Willen geschieht. Man pf Ernennung und Bestellung zum Lehramt den Beruf (voca nennen, weil in der Schrift קרא und καλειν von Ernenn Propheten und anderer Lehrer, und von den an sie ergangen lichen Aufträgen gebraucht wird. Diese Berufung kann den jetzigen Religionslehrern noch göttlich genan den, sofern sie dem göttlichen Willen und der von Gott ge Ordnung gemäß ist, wie die Einsetzung der Obrigkeit Röm. auch göttlich heißt. Aber unmittelbar ist sie jetzt Jeder einzelne Lehrer kann also von der Göttlichkeit fälligkeit) seines Berufs gewiß seyn, wenn er den Auftrag nem Amt von denjenigen, die das Recht zur Besetzung haben, auf rechtmäßige Art erhalten hat, und wenn er na hergegangener vor Gott angestellter sorgfältigen Prüfung hat, daß er hoffen könne, demselben nach Gottes Will nüge zu leisten. Die Kennzeichen eines Gott und Christo ge Lehrers, wonach jeder sich prüfen kann, findet man kurz men 1 Tim. 3, 2. — 7. 2 Tim. 2, 24. f. Tit. 1, 5. — 9. 5, 2. f. Daß ein Lehrer der Religion feyerlich zu seinen eingeweiht oder ordinirt werde, ist eine Handlung, die all nützlich ist, sowohl für den Lehrer selbst, als auch für die G Aber an sich selbst betrachtet ist die Sache nicht juris sie ist nirgends von Gott ausdrücklich befohlen, und tri Wirksamkeit des kirchlichen Lehramts, zur Thätigkeit, an als äußere Handlung betrachtet, nichts bey. Luther s klärte sie für nicht nothwendig, und sagte, der rechtmäßige reiche schon hin, jemanden zum rechtmäßigen Lehrer zu denn der sey Gottes Weihe. Dies ist sehr richtig. D Recht, zu lehren, hängt eigentlich nicht von der Ordin ab, sondern von der Vocation. Die Ordination der Le nach protestantischen Grundsätzen nichts anderes, als die öf Genehmigung und Bestätigung des Berufs zum Lehramt, Lehrer von nun an sein Amt beginnen und von seinen als Lehrer Gebrauch machen kann. [M. p. 282. n. 3.] Di lung, die man jetzt Ordination nennt und in der protesta Kirche beybehalten hat, ist auch etwas ganz anderes, als d nation nach dem Gebrauche der alten Kirche und des alten lateins. Ordinatio war da eben so viel, als χειροτονια, aus dem lateinischen Soldatenwesen hergenommen, wie da ordines. Denn man nannte die Christen milites Chri hieß also so viel als constitutio, constituere ad munus cum, und war mit vocare einerley. Hernach aber mac

nen besondern abgesonderten Stand aus der Geistlichkeit, em man ganz vorzügliche Vorrechte und geistliche Gerichtsbarkeit räumte, und nannte diesen ordo, in dem Sinne, wie der mische Senat ordo, ordo senatorius hieß, womit man n auch verglich; und wenn jemand in diesen Stand durch be- ndere Weihe aufgenommen wurde, so hieß dies ordinari. ach protestantischen Grundsätzen ist die Ordination nicht an ge- isse Personen, z. B. Bischöfe, gebunden, daß die allein das Recht itten, zu ordiniren, sondern es kann von jedem geschehen, wem von der Gesellschaft aufgetragen wird, oder von deren Bevoll- ächtigten und Repräsentanten. Die Auflegung der Hände, bey Bestellung der Lehrer vorkommt, z. B. 1 Tim. 4, 14. postelg. 13, 3., ist aus der jüdischen Kirche, und geschah da bey dem, dem ein Amt gegeben, oder etwas versprochen oder von ott gewünscht wurde. Einsegnung, Anwünschung. Symbolum llationis. In der protestantischen Kirche ist aber hier in Praxis noch ein wirkliches Ueberbleibsel aus dem Papstthum, ß eine ordinirte Person lehren und die Sakramente verwalten rf, auch wenn sie kein eigentliches Amt mehr hat als Lehrer Religion, als wenn es ein character indelebilis wäre, da ch die Erlaubniß und das Recht hiezu von der Vocation zum at, nicht von der Ordination abhängt. Hier streitet also die axis mit der Lehre und es hat mancherley üble Folgen.

2) Von den Rechten der Lehrer. [M. §. 7. f. p. 283. f.]

) Was die Rechte der Lehrer betrifft, so haben sie, bloß als hrer betrachtet, keine andere, als den Theil der Kirche, der er Vorsorge anvertrauet ist, zu unterrichten und zu berathen, gottesdienstlichen Handlungen zu verrichten, und dafür von den- en ihren Unterhalt zu erwarten. 1 Petr. 5, 2. 3. Apostelg. 20, 1 Cor. 9, 6. — 14. Doch können die Kirche und die Obrigkeit n Lehrern noch anderweitige Rechte, Vorzüge und Freyheiten heilen, wenn sie es für gut und nützlich finden.

Anm. In der heiligen Schrift sind keine Vorschriften darüber, wie und von was für Personen die Kirche regiert und der Unterricht besorgt erden soll. Eigentlich haben alle Christen das Recht, zu lehren, ein jeder Hausvater die Seinigen, und auch die Sakramente zu verwalten, wie on Tertullian richtig bemerkt. Es giebt also allerdings ein jus sacorum sacerdotale, dergleichen Grotius, Salmasius, Böhmer, yener behauptet haben. Auch unter den Juden waren die Lehrer s Volks keine Priester, sondern Laien, und jeder durfte in den Syn- agogen und im Tempel lehren, wenn er Geschicklichkeit dazu hatte. Unter den alten Israeliten waren die Propheten gewöhnlich nicht aus dem Prie- sterstande, sondern mehrentheils aus andern Stämmen, Classen und Stän- den des Volks. Das muß aber um der guten Ordnung willen nothwen- dig geschehen, daß gewissen Personen der Auftrag gegeben wird, zu lehren und gottesdienstliche Handlungen zu verrichten. Denn sonst sind Unordnun- gen und Mißbräuche unvermeidlich, wie man aus dem Beyspiel einiger

Parteyen sieht, die jedermann das Lehren gestatteten. S. die Beyspiele der begeisterten Christen, 1 Cor. 12. f.

(2.) Man hat sehr frühzeitig angefangen, den Lehrern der christlichen Kirche noch andere Rechte und Vorzüge beyzulegen: theils solche, die den israelitischen Priestern, (womit man sie verglich,) und auch selbst den heidnischen im römischen Reiche zukamen; theils auch solche, die den außerordentlichen Lehrern in der ersten christlichen Kirche, besonders den Aposteln, gegeben waren. Diesen waren von Christo außerordentliche Geistesgaben verheißen worden, und hierauf gründeten sich verschiedene ihrer besondern Vorzüge und Rechte, auf welche die folgenden Lehrer, die diese Gaben nicht haben, keinen Anspruch machen können. Hieher gehört besonders das Amt oder die Gewalt der Schlüssel, (potestas clavium,) worunter man theils die Gewalt, Sünden zu vergeben (Lösesschlüssel) und nicht zu vergeben (Bindeschlüssel) versteht, dergleichen besonders bey der Beichte oder Vorbereitung zum Abendmahl in der protestantischen Kirche üblich ist, (an sich ist dagegen gar nichts zu erinnern, wenn man nur nicht behauptet, daß die Absolution collativa sey, sondern bloß declarativa und hypothetica); theils die Vollmacht, jemanden von der Kirchengemeinschaft auszuschließen und wieder aufzunehmen, so daß also die Verwaltung der ganzen Kirchendisciplin officium clavium genannt wird. [S. M. corollarium p. 286. — 288.] Aber hiebey ist mehr als Einem Mißverstande vorzubeugen. a) In allen den Stellen aus dem neuen Testamente, die man von der Gewalt der Schlüssel anführt, ist lediglich von den Aposteln, (den außerordentlichen Lehrern,) die Rede. b) Matth. 16, 19. und C. 18, 18. ist von Sünden vergeben und behalten gar nicht die Rede, sondern es heißt: binden und lösen, untersagen oder verbieten und erlauben, wie es dies immer im Syrischen, Chaldäischen und bey den Rabbinen in solcher Verbindung heißt. [S. Lightfoot zu dieser Stelle und Wetstein.] „Ihr sollt als meine Bevollmächtigte die Befugniß haben, in der christlichen Kirche (τῆς βασιλειας των ουρανων) Verordnungen zu machen und Vorschriften zu geben, zu erlauben und zu untersagen; Gott wird sie genehmigen, und von Menschen sollen sie so angesehn werden, als wären sie von Gott.“ Denn die Apostel hatten die Geistesgaben und waren Bevollmächtigte Gottes und Christi. Es soll also die Lehre der Apostel den sämmtlichen Christen sichere Richtschnur seyn in dem, was sie thun und lassen sollen. Mit andern Worten Matth. 18, 18. (Morus erklärt es anders, p. 284. oben und p. 287.) c) Joh. 20, 23. giebt Christus den Aposteln Vollmacht, Sündenvergebung zu ertheilen und zu verweigern, als Gottes Bevollmächtigten. Der Grund davon liegt in den ihnen V. 22. versprochenen Geistes-

gaben

ben. Zwar wurden sie dadurch nicht allwissend und untrüglich; er sie erhielten das Vermögen, die Menschen von gewissen Uebeln, die man als Sündenstrafen ansah, besonders Krankheiten, zu befreyen, und davon scheint hier eigentlich die Rede seyn; also nicht so wohl von der remissione peccatorum verali, (wie es die Theologen nennen,) sondern reali. So wird e Heilung des Gelähmten Matth. 9, 6. von der Gewalt, Sünden zu vergeben, hergeleitet, die der Messias habe.) Das Recht, jemanden in die Gemeinschaft der Kirche aufzunehen oder davon auszuschließen, gehörte weder den Aposteln noch dern Lehrern ausschließungsweise. Die Apostel haben es auch nie übt und sich angemaßt, sondern den Gemeinen die Uebung desselen überlassen. S. 1 Cor. 5, 13. 2 Cor. 2, 6. — 10. Es ist aber n Zweifel, daß die Gesellschaft die Pflicht und das Recht habe, r Aufrechthaltung ihrer Lehre und Verfassung zu halten,) dafür zu sorgen, daß derselben nicht entgegen gehandelt werde. rin liegt der Grund der christlichen Kirchenzucht, (disciina ecclesiae,) d. i. aller der öffentlichen Einrichtungen und Anrungen, wodurch die christliche Lehre und Verfassung und ein selben gemäßes Verhalten der Glieder der Kirche gefördert und alten werden. Dies ist auch in der heiligen Schrift gegründet. r über die Art und Weise, wie die christlichen Gemeinen die chenzucht verwalten sollen, sind keine allgemeine Vorschriften eben. Dies hängt von den Umständen und der Lage jeder einen Gemeine ab. Nun kann die Kirche dies Recht durch gePersonen, als Lehrer, ausüben lassen, aber sie haben das cht nicht für sich, sondern sie üben es im Namen der Kirche und deren Repräsentanten. In der Augsburgischen Confession und n Apologie steht ein besonderes Capitel von der Gewalt der rche, wie sie durch die Lehrer ausgeübt werde. Allein dies vielen protestantischen Lehrern nicht genug gewesen, weil ihre cht bloß auf das Lehren und Berathen eingeschränkt wird. Es übrigens Grundsatz in der protestantischen Kirche, daß die Kirchenht durchaus nicht die Form und Wirkung bürgerlicher Strafe haben müsse, gemäß der Lehre des neuen Testaments. [S. M. 8. p. 285. f.] Will man also den Ausdruck: Gewalt der hlüssel, beybehalten, und sie als einen Theil des Lehramts hen: so muß man darunter die Befugniß und Verpflichtung Lehrer verstehen, den Unbekehrten oder Ungebesserten die Folgen r Sünden, (die göttlichen Strafen,) nachdrücklich vorzustellen, sie rinnern, zu warnen und zur Besserung zu ermahnen; hingegen Reuevollen und Bußfertigen zu trösten und zu beruhigen, und von der Gnade Gottes und der Vergebung ihrer Sünden, nach Inhalt der christlichen Lehre, mit Gründen zu überzeugen. se Befugniß folgt aus dem Zweck ihres Amtes und kann ihnen

nicht

nicht streitig gemacht werden. Vergl. die Stellen des neuer
ments bey Morus, (p. 285. n. 2. unten und p. 287. f.
Nach den Grundsätzen der protestantischen Kirche werden auch
eigentlich die Pflicht und das Recht der Lehrer eingeschränkt.

Anm. Eine ausführliche Erörterung der Lehren von Regier
Kirche, Primat, Rechten der Kirche und ihrer Lehrer, Verhäl
Kirche gegen den Staat, u. s. w., (die man in den alten Lehrbüch
anbrachte,) gehört in das Kirchenrecht und zum Theil auc
Kirchengeschichte. Hier ist genug, nur dies Eine noch zu b
daß die Verbindung zu einer kirchlichen Gesellschaft nichts in d
mäßigen bürgerlichen und häuslichen Verhältnissen d
schen ändert. 1 Cor. 7, 20. — 24. Die Kirche ist keine Gesellsc
dem Staat entgegengesetzt wäre, vielmehr hilft sie die guten
der bürgerlichen Gesellschaft befördern. Daher werden die Gl
Kirche jederzeit zum vollkommensten Gehorsam gegen die Obrigk
wiesen. S. Luc. 20, 25. Röm. 13, 1. f. 1 Petr. 2, 13. — 17. D
Christ soll sich zwar der Welt, (dem großen Haufen der Ungebesserte
gleich stellen, er soll sich unbefleckt erhalten vor der Welt; aber er s
weltlichen Stand und Beruf, wofern er nicht sündlich ist, nicht ei
tig verlassen. 1 Cor. 7, 17. — 24.

Vierzehnter Artikel.

...on den feyerlichen Religionshandlungen, ...e Christus selbst bey der Aufnahme in die ...istliche Religionsgesellschaft und zur ge...neten Erhaltung seines Andenkens in der...selben angeordnet hat; oder von den beiden Sakramenten, Taufe und Abendmahl.

§. 137.

...on den Sakramenten überhaupt. [M. p. 273.—277.]

...eber den verschiedenen Gebrauch des Wortes: sacramen...n, und die damit in der christlichen Kirche verbundenen Be...e in ältern und neuern Zeiten.

1) In den ältesten Zeiten der christlichen Kirche. Schon ...tullian gebraucht sacramentum von Taufe und Abendmahl, ...ramentum aquae und eucharistiae,) und mehrere lateinische ...penväter nach ihm. Aber weder er noch andere alte Kirchen...r gebrauchen es ausschließlich davon, sondern zugleich ...von andern Dingen, nämlich von allen denen, wovon sie ...auch mysterium zu gebrauchen pflegen. Daher findet ...bey Tertullian mysterium und sacramentum von der ...en christlichen Religion und ihren einzelnen Lehren; die Trini...ehre, die Menschwerdung Christi, u. s. w., heißen bald myste...n, bald sacramentum, ingleichen die sämmtlichen Gebräuche ...Cärimonien der Christen, sofern sie Abbildung von geistlichen ...gen sind, sofern sie eine gewisse Bedeutsamkeit oder einen ge...ien Sinn haben oder auch geheim gehalten werden. Woher dieser

dieſer Sprachgebrauch? Nicht von den alten lateiniſchen Bedeutungen des Wortes: ſacramentum, da es z. B. den Soldateneid, oder eine deponirte Geldſumme anzeigt, ſondern aus den alten lateiniſchen Bibelüberſetzungen, wie der Vulgata. Hier wird das griechiſche μυστηριον häufig durch ſacramentum überſetzt; und da dies griechiſche Wort von allen verborgenen und unbekannten Dingen gebraucht wird, auch höhere Religionswahrheiten, den geheimen Sinn einer Sache, u. ſ. w., anzeigt, (ſ. Vorbereitung §. 6.), ſo erhielt auch das lateiniſche ſacramentum in der kirchlichen Latinität alle dieſe Bedeutungen des griechiſchen Wortes, und die Kirchenväter gebrauchten den Ausdruck um ſo lieber, da ſie die chriſtlichen Lehren und Gebräuche ſo gern mit den geheimen Lehren und Cärimonien bey den alten heidniſchen Myſterien verglichen, um ihnen unter den Heiden deſto größeres Anſehn und Achtung zu verſchaffen. Stellen aus der Vulgata ſind z. B. Dan. 4, 18. 30. (wo Nebucadnezars unbekannter Traum ſacramentum heißt), Tob. 12, 6. 7. Weisheit 2, 22. Epheſ. 3, 3. 9. (wo es von der chriſtlichen Lehre und deren einzelnen Theilen ſteht), Epheſ. 5, 32. Offenbarung 1, 20. C. 17, 7. u. f. Die Kirchenväter nannten nun alles, was mit der Religion auf irgend eine Art in Verbindung ſtand, ſacramentum, und dehnten es beſonders auf alle religiöſe Gebräuche aus, die einen geheimen Sinn oder etwas Symboliſches hatten, und äußere in die Sinne fallende Zeichen und Andeutungen von gewiſſen geiſtigen und überſinnlichen Dingen waren. [S. von den Bedeutungen G. J. Voſſii Disp. XX. de baptiſmo, in Disp. προδρομῳ, Amſt. 1648; Gesner's Theſaur. lat. h. v. und Windorf's Index lat. Tertull. (T. VI. opp. ed. Semler.) p. 500. f.] Es liegt alſo eigentlich die Bedeutung: ſacrum ſignum oder ſignificatio rei ſacrae, zum Grunde, wie Morus richtig bemerkt.

2) Unter den gottesdienſtlichen Handlungen in der chriſtlichen Kirche ſah man Taufe und Abendmahl immer mit Recht für die vornehmſten an, und eignete ihnen eine beſondere geheime Kraft zu; aber auch mehrern Kirchengebräuchen, die nach und nach aufgekommen ſind und nicht von Chriſto ſelbſt herrührten, legte man gleichfalls große Bedeutung und Wirkſamkeit bey, und ſuchte gro Religionsgeheimniſſe darunter. Man gebrauchte von ihnen alle das Wort: ſacramentum, und folgte Auguſtin's Definition Sacramentum eſt viſibile ſignum rei ſacrae ſ. rei divinae invi ſibilis. Auf dieſe Weiſe konnten nun alle und jede Kirchengebräu zu den Sakramenten gerechnet werden, wie auch wirklich geſch Nun fingen aber die Scholaſtiker ſeit dem zwölften Jahrhundert über die Zahl zu ſtreiten, und endlich wurden die meiſten darü einig, ſieben feſtzuſetzen, (als eine heilige Zahl,) die ſie für

htigsten und wirksamsten hielten, die vorzugsweise den Namen: ramenta, erhielten; und so findet man sie zuerst bey Peter Lombarden, im zwölften Jahrhundert, ganz bestimmt angege: Taufe, Abendmahl, Firmelung, (confirmatio catechumeno-,) Priesterweihe, letzte Oelung, Ohrenbeichte, (sacramentum nitentiae,) und Ehestand. Ihm folgten in der römischen Kirche neisten Lehrer, und suchten auch Gründe aus der Bibel; indessen de diese Lehre nicht eher als im sechzehnten Jahrhundert auf tridentinischen Kirchenversammlung unter die öffentlichen en aufgenommen. Dem Scharfsinn ihrer Erfinder macht diese immung keine Ehre, und sie gab zu Häufung der Cärimonien aß, und befestigte das Volk in dem Wahn: daß die Haupt- e des Christenthums in kirchlichen Gebräuchen bestehe; und daß von Menschen erfundenen Cärimonien den göttlichen Anordnun- in Absicht der Taufe und des Abendmahls gleichzuschätzen wären mit diesen gleiche Kraft und Wirkung hätten.

3) Diese Mißbräuche veranlaßten nun die protestantischen, nehmlich die lutherischen Theologen des sechzehnten Jahrhunderts, Wort: sacramentum, in einem engern Sinne zu nehmen, als er gewöhnlich gewesen war, und den Begriff so zu bestimmen, er nicht mehr auf alle die Gebräuche paßte, die man vor Alters amenta nannte, sondern bloß auf Taufe nnd Abendmahl. Da- wurde in der römischen Kirche die Lehre von sieben Sakramenten, n die Protestanten, als Kirchenlehre auf der tridentinischen Kirchen- ammlung festgesetzt, und es wurde behauptet, daß alle sieben von isto eingesetzt und in demselben Sinne wie Taufe und Abendmahl ramente wären. Indessen wird in der Apologie der Augsburgi- n Confession von Melanchthon ausdrücklich gesagt, daß auf Gebrauch des Wortes und die Zahl an sich nichts ankomme, n nur die Sache richtig gefaßt, und die menschlichen Gebräuche t den von Gott angeordneten gleichgeschätzt würden. „Nemo pudens de nomine et numero rixabitur.“ [M. p. 276. 5.] Die lutherischen Theologen sind bey dem im sechzehnten hrhundert eingeführten Gebrauche dieses Wortes im engern ne genau geblieben. Die reformirten aber haben es oft weitern Sinne gebraucht, nach alter Art; z. B. haben sie die tischen Gebräuche und sämmtliche Typen im alten Testamente fig sacramenta genannt. Von den Katholiken lehren viele auch drücklich, (als Bellarmin und neuerlich Oberthür,) daß ufe und Abendmahl die allgemeinsten und vornehmsten unter den kramenten wären; daß sie also den Protestanten näher kommen, das tridentinische Concil. Oberthür, in seiner Idea bibl. lect. Dei, Vol. II., gesteht, daß Christus wirklich nur zwey Sa- mente unmittelbar und ausdrücklich eingesetzt habe, aber er habe

der

der Kirche oder dem Prieſterthum die Macht eingeräumt, noch mehrere hinzuzuthun. Uebrigens iſt es falſch, wenn einige behauptet haben, daß Taufe und Abendmahl auch ſchon im neuen Teſtamente μυστηρια hießen, 1 Cor. 4, 1. Denn οικονομος μυστηριων θεου iſt einer, der die geoffenbarten göttlichen Lehren zum Heil der Menſchen vorträgt, die vorher ihnen unbekannt waren, ſ. Cap. 2, 7.

II. Nähere Beſtimmung und Entwickelung des Begriffs, den die lutheriſche Kirche mit dem Worte: Sakrament, verbindet, und Unterſcheidungszeichen der Sakramente von andern Gebräuchen.

1) Man verſteht in der lutheriſchen Kirche unter Sakramenten von Gott ſelbſt in der heiligen Schrift angeordnete gottesdienſtliche Handlungen oder Cärimonien, wodurch gewiſſe geiſtige Wohlthaten abgebildet und wirklich mitgetheilt werden. Luther definirte ein Sakrament in dieſer engern Bedeutung ſo: es ſey ein von Gott angeordneter Gebrauch, wobey man ſich einer ſichtbaren Sache bediene, der das (göttliche) Wort des Befehls und der Verheißung habe.“ [M. §. 2. n. 1. p. 274.] Die weſentlichen Unterſcheidungszeichen eines Sakraments ſind alſo folgende: a) Es ſind äußere religiöſe Handlungen. b) Sie gehören zu den willkührlich angeordneten Handlungen, d. i. ſolchen, die ihrer innern Natur nach in keiner Verbindung mit der Religion und Wohlfahrt der Menſchen ſtehen, wie etwa das Gebet. (Alle Handlungen, die dieſe beiden Merkmale Num. 1. und 2. haben, heißen Cärimonien.) c) Sie ſind von Gott ſelbſt eingeſetzt oder angeordnet. d) Sie dienen dazu, geiſtige Wohlthaten, die wir Gott und Chriſto zu verdanken haben, nicht bloß abzubilden oder ſinnlich darzuſtellen, ſondern auch wirklich mitzutheilen. Es kommt alſo bey jedem Sakrament auf zwey Stücke an: auf die ſichtbare Sache, (materia ſ. res terreſtris,) was dabey in die äußern Sinne fällt, als Brod, Wein, Waſſer; und auf die unſichtbare Sache, (res ſ. materia coeleſtis,) die durch die ſichtbaren Zeichen abgebildet und mitgetheilt wird. Aber über die Art und Weiſe, wie die Sakramente wirken und ihre Kraft äußern, darüber ſind die proteſtantiſchen Theologen, und ſelbſt die lutheriſchen, nicht alle einig geweſen. Darin ſind ſie einſtimmig, daß die Sakramente nicht mechanice und nicht miraculoſe wirken, (wie einige Katholiken und Schwärmer behauptet haben,) denn ſonſt müßten ſie unwiderſtehlich wirken; aber viele behaupten eine vim phyſicam oder phyſicae-analogam, wieder andere eine bloß moraliſche Wirkung. Es iſt hier eben ſo wie mit dem Streite über die Kraft und Wirkung des göttlichen Wortes. Es ſtehen dieſe gottesdienſtlichen Handlungen mit dem Inhalte der chriſtlichen Lehre ſelbſt in der genaueſten Verbindung,

und

nd sie können bey einem Menschen, der keine Kenntniß und Ueberzeugung davon hat, (keinen Glauben,) an sich gar nichts wirken. Die Religionswahrheiten, die dadurch sinnlich dargestellt und zugeeignet werden sollen, wirken gerade auf eben die Art, (oder der heilige Geist wirkt durch sie auf eben die Art) auf das Herz des Menschen, wie sie auch außerdem zu wirken pflegen, wenn jemand sie hört, lieset, u. s. w.; nur daß sie hier nicht mit Worten vorgetragen, sondern auf andere Art sinnlich dargestellt werden. Es gilt also hier wieder alles das, was von den Gnadenwirkungen durch das Wort Gottes gesagt ist, §. 129. f. S. vornehmlich über die biblische Lehre §. 131. Melanchthon merkt daher in der Augsburg. Conf. Art. VII. wohl an, daß Augustin richtig gesagt habe: sacramentum esse verbum visibile; denn, setzt er hinzu: ritus oculis accipitur, (ut moveat corda,) et est quasi pictura verbi, idem significans, quod verbum; und so wie Gott bey dem Worte wirkt und geschäftig ist, wenn man es hört oder lieset, auf gleiche Weise ist er bey dem Worte (der Lehre) geschäftig, wenn es auf andere Art sinnlich durch Handlungen dargestellt wird.

2) Folgerungen aus dieser Vorstellung der lutherischen Theologen. Es folgt aus dieser Bestimmung des Begriffs von sacramentum, daß eigentlich nur Taufe und Abendmahl als Sakramente anzusehen sind. Denn die Bestimmungen sind so eingerichtet, daß sie zusammen nur auf diese beiden passen und andere Gebräuche dadurch ausgeschlossen werden. — Es werden dadurch ausgeschlossen: a) Die fünf übrigen Sakramente der römischen Kirche, weil ihnen das dritte und vierte Kennzeichen fehlen, oder wenigstens Eins von diesen beiden. Dies führt Morus von allen einzelnen sehr gut aus, §. 4. p. 275. in den Anmerkungen. b) Das Fußwaschen, (pedilavium,) [wegen Num. d.,] welches von einigen als eine gottesdienstliche für alle Zeiten und Glieder der christlichen Gemeine angeordnete Handlung angesehen wird, weil es Christus seinen Schülern that, Joh. 13, 5., und man auch aus 1 Tim. 5, 10. sieht, daß es in der ersten christlichen Kirche geschehen ist. Aber die Handlung war symbolisch, die Pflicht der christlichen Liebe, Verträglichkeit und Dienstfertigkeit (nach orientalischer Sitte) seinen Schülern einzuschärfen. S. V. 12. ff. Sie ist auch nie von den Aposteln als Gesetz für alle Christen und alle Zeiten verordnet. Nach und nach ist es bey veränderten Sitten und anderer Denkart in den mehresten Gemeinen des Occidents abgekommen. Doch ist es in orientalischen Gemeinen lange beybehalten worden und zum Theil noch jetzt üblich. Auch ward es im Occidente von einigen kleinern Kirchen wieder erneuert, als von einem Theile der Mennoniten; und noch jetzt geschieht es in der Brüder-

dieſer Sprachgebrauch? Nicht von den alten lateiniſchen Bedeutungen des Wortes: ſacramentum, da es z. B. den Soldateneid, oder eine deponirte Geldſumme anzeigt, ſondern aus den alten lateiniſchen Bibelüberſetzungen, wie der Vulgata. Hier wird das griechiſche μυστηριον häufig durch ſacramentum überſetzt; und da dies griechiſche Wort von allen verborgenen und unbekannten Dingen gebraucht wird, auch höhere Religionswahrheiten, den geheimen Sinn einer Sache, u. ſ. w., anzeigt, (ſ. Vorbereitung §. 6.), ſo erhielt auch das lateiniſche ſacramentum in der kirchlichen Latinität alle dieſe Bedeutungen des griechiſchen Wortes, und die Kirchenväter gebrauchten den Ausdruck um ſo lieber, da ſie die chriſtlichen Lehren und Gebräuche ſo gern mit den geheimen Lehren und Cärimonien bey den alten heidniſchen Myſterien verglichen, um ihnen unter den Heiden deſto größeres Anſehn und Achtung zu verſchaffen. Stellen aus der Vulgata ſind z. B. Dan. 2, 18. 30. (wo Nebucadnezars unbekannter Traum ſacramentum heißt), Tob. 12, 6. 7. Weisheit 2, 22. Epheſ. 3, 3. 9. (wo es von der chriſtlichen Lehre und deren einzelnen Theilen ſteht), Epheſ. 5, 32. Offenbarung 1, 20. C. 17, 7. u. ſ. Die Kirchenväter nannten nun alles, was mit der Religion auf irgend eine Art in Verbindung ſtand, ſacramentum, und dehnten es beſonders auf alle religiöſe Gebräuche aus, die einen geheimen Sinn oder etwas Symboliſches hatten, und äußere in die Sinne fallende Zeichen und Andeutungen von gewiſſen geiſtigen und überſinnlichen Dingen waren. [S. von den Bedeutungen G. J. Voſſii Disp. XX. de baptiſmo, in Disp. προδρομῳ, Amſt. 1648; Gesner's Theſaur. lat. h. v.; und Windorf's Index lat. Tertull. (T. VI. opp. ed. Semler.) p. 500. ſ.] Es liegt alſo eigentlich die Bedeutung: ſacrum ſignum oder ſignificatio rei ſacrae, zum Grunde, wie Morus richtig bemerkt.

2) Unter den gottesdienſtlichen Handlungen in der chriſtlichen Kirche ſah man Taufe und Abendmahl immer mit Recht für die vornehmſten an, und eignete ihnen eine beſondere geheime Kraft zu; aber auch mehrern Kirchengebräuchen, die nach und nach aufgekommen ſind und nicht von Chriſto ſelbſt herrührten, legte man gleichfalls große Bedeutung und Wirkſamkeit bey, und ſuchte gro Religionsgeheimniſſe darunter. Man gebrauchte von ihnen alle das Wort: ſacramentum, und folgte Auguſtin's Definition Sacramentum eſt viſibile ſignum rei ſacrae ſ. rei divinae invi ſibilis. Auf dieſe Weiſe konnten nun alle und jede Kirchengebräuche zu den Sakramenten gerechnet werden, wie auch wirklich geſchah Nun fingen aber die Scholaſtiker ſeit dem zwölften Jahrhundert a über die Zahl zu ſtreiten, und endlich wurden die meiſten darüber einig, ſieben feſtzuſetzen, (als eine heilige Zahl,) die ſie für wi

tigsten und wirksamsten hielten, die vorzugsweise den Namen: amenta, erhielten; und so findet man sie zuerst bey Peter Lombarden, im zwölften Jahrhundert, ganz bestimmt angege: Taufe, Abendmahl, Firmelung, (confirmatio catechumeno-n,) Priesterweihe, letzte Oelung, Ohrenbeichte, (sacramentum nitentiae,) und Ehestand. Ihm folgten in der römischen Kirche meisten Lehrer, und suchten auch Gründe aus der Bibel; indessen de diese Lehre nicht eher als im sechzehnten Jahrhundert auf tridentinischen Kirchenversammlung unter die öffentlichen ren aufgenommen. Dem Scharfsinn ihrer Erfinder macht diese immung keine Ehre, und sie gab zu Häufung der Cärimonien aß, und befestigte das Volk in dem Wahn: daß die Haupt-e des Christenthums in kirchlichen Gebräuchen bestehe; und daß von Menschen erfundenen Cärimonien den göttlichen Anordnun-in Absicht der Taufe und des Abendmahls gleichzuschätzen wären mit diesen gleiche Kraft und Wirkung hätten.

3) Diese Mißbräuche veranlaßten nun die protestantischen, nehmlich die lutherischen Theologen des sechzehnten Jahrhunderts, Wort: sacramentum, in einem engern Sinne zu nehmen, als er gewöhnlich gewesen war, und den Begriff so zu bestimmen, er nicht mehr auf alle die Gebräuche paßte, die man vor Alters amenta nannte, sondern bloß auf Taufe nnd Abendmahl. Da-wurde in der römischen Kirche die Lehre von sieben Sakramenten, en die Protestanten, als Kirchenlehre auf der tridentinischen Kirchen-sammlung festgesetzt, und es wurde behauptet, daß alle sieben von risto eingesetzt und in demselben Sinne wie Taufe und Abendmahl kramente wären. Indessen wird in der Apologie der Augsburgi-n Confession von Melanchthon ausdrücklich gesagt, daß auf Gebrauch des Wortes und die Zahl an sich nichts ankomme, n nur die Sache richtig gefaßt, und die menschlichen Gebräuche t den von Gott angeordneten gleichgeschätzt würden. „Nemo pudens de nomine et numero rixabitur.“ [M. p. 276. 5.] Die lutherischen Theologen sind bey dem im sechzehnten hrhundert eingeführten Gebrauche dieses Wortes im engern nne genau geblieben. Die reformirten aber haben es oft weitern Sinne gebraucht, nach alter Art; z. B. haben sie die itischen Gebräuche und sämmtliche Typen im alten Testamente ufig sacramenta genannt. Von den Katholiken lehren viele auch sdrücklich, (als Bellarmin und neuerlich Oberthür,) daß ufe und Abendmahl die allgemeinsten und vornehmsten unter den kramenten wären; daß sie also den Protestanten näher kommen, das tridentinische Concil. Oberthür, in seiner Idea bibl. cleſ. Dei, Vol. II., gesteht, daß Christus wirklich nur zwey Sa-mente unmittelbar und ausdrücklich eingesetzt habe, aber er habe

der

der Kirche oder dem Prieſterthum die Macht eingeräumt, noch mehrere hinzuzuthun. Uebrigens iſt es falſch, wenn einige behauptet haben, daß Taufe und Abendmahl auch ſchon im neuen Teſtament μυστηρια hießen, 1 Cor. 4, 1. Denn οικονομος μυστηριων θεου iſt einer, der die geoffenbarten göttlichen Lehren zum Heil der Menſchen vorträgt, die vorher ihnen unbekannt waren, ſ. Cap. 2, 7.

II. Nähere Beſtimmung und Entwickelung des Begriffs, den die lutheriſche Kirche mit dem Worte: Sakrament, verbindet, und Unterſcheidungszeichen der Sakramente von andern Gebräuchen.

1) Man verſteht in der lutheriſchen Kirche unter Sakramenten von Gott ſelbſt in der heiligen Schrift angeordnete gottesdienſtliche Handlungen oder Cärimonien, wodurch gewiſſe geiſtige Wohlthaten abgebildet und wirklich mitgetheilt werden. Luther definirte ein Sakrament in dieſer engern Bedeutung ſo: es ſey ein von Gott angeordneter Gebrauch, wobey man ſich einer ſichtbaren Sache bediene, der das (göttliche) Wort des Befehls und der Verheißung habe.“ [M. §. 2. n. 1. p. 274.] Die weſentlichen Unterſcheidungszeichen eines Sakraments ſind alſo folgende: a) Es ſind äußere religiöſe Handlungen. b) Sie gehören zu den willkührlich angeordneten Handlungen, d. i. ſolchen, die ihrer innern Natur nach in keiner Verbindung mit der Religion und Wohlfahrt der Menſchen ſtehen, wie etwa das Gebet. (Alle Handlungen, die dieſe beiden Merkmale Num. 1. und 2. haben, heißen Cärimonien.) c) Sie ſind von Gott ſelbſt eingeſetzt oder angeordnet. d) Sie dienen dazu, geiſtige Wohlthaten, die wir Gott und Chriſto zu verdanken haben, nicht bloß abzubilden oder ſinnlich darzuſtellen, ſondern auch wirklich mitzutheilen. Es kommt alſo bey jedem Sakrament auf zwey Stücke an: auf die ſichtbare Sache, (materia ſ. res terreſtris,) was dabey in die äußern Sinne fällt, als Brod, Wein, Waſſer; und auf die unſichtbare Sache, (res ſ. materia coeleſtis,) die durch die ſichtbaren Zeichen abgebildet und mitgetheilt wird. Aber über die Art und Weiſe, wie die Sakramente wirken und ihre Kraft äußern, darüber ſind die proteſtantiſchen Theologen, und ſelbſt die lutheriſchen, nicht alle einig geweſen. Darin ſind ſie einſtimmig, daß die Sakramente nicht mechanice und nicht miraculoſe wirken, (wie einige Katholiken und Schwärmer behauptet haben,) denn ſonſt müßten ſie unwiderſtehlich wirken; aber viele behaupten eine vim phyſicam oder phyſicae-analogam, wieder andere eine bloß moraliſche Wirkung. Es iſt hier eben ſo wie mit dem Streite über die Kraft und Wirkung des göttlichen Wortes. Es ſtehen dieſe gottesdienſtlichen Handlungen mit dem Inhalte der chriſtlichen Lehre ſelbſt in der genaueſten Verbindung,

und

nd ſie können bey einem Menſchen, der keine Kenntniß und Ueberzugung davon hat, (keinen Glauben,) an ſich gar nichts wirken. Die Religionswahrheiten, die dadurch ſinnlich dargeſtellt und zueignet werden ſollen, wirken gerade auf eben die Art, (oder er heilige Geiſt wirkt durch ſie auf eben die Art) auf das Herz es Menſchen, wie ſie auch außerdem zu wirken pflegen, wenn mand ſie hört, lieſet, u. ſ. w.; nur daß ſie hier nicht mit Worn vorgetragen, ſondern auf andere Art ſinnlich dargeſtellt werden. Es gilt alſo hier wieder alles das, was von den Gnadenirkungen durch das Wort Gottes geſagt iſt, §. 129. f. S. vorehmlich über die bibliſche Lehre §. 131. Melanchthon merkt aber in der Augsburg. Conf. Art. VII. wohl an, daß Auguſtin ichtig geſagt habe: ſacramentum eſſe verbum viſiile; denn, ſetzt er hinzu: ritus oculis accipitur, (ut moveat orda,) et eſt quaſi pictura verbi, idem ſignificans, quod erbum; und ſo wie Gott bey dem Worte wirkt und geſchäftig ſt, wenn man es hört oder lieſet, auf gleiche Weiſe iſt er bey em Worte (der Lehre) geſchäftig, wenn es auf andere Art ſinnlich urch Handlungen dargeſtellt wird.

2) Folgerungen aus dieſer Vorſtellung der lutheriſchen Theoogen. Es folgt aus dieſer Beſtimmung des Begriffs von ſacramentum, daß eigentlich nur Taufe und Abendmahl als Sakramente anzuſehen ſind. Denn die Beſtimmungen ſind ſo eingechtet, daß ſie zuſammen nur auf dieſe beiden paſſen und andere Gebräuche dadurch ausgeſchloſſen werden. — Es werden dadurch usgeſchloſſen: a) Die fünf übrigen Sakramente der römiſchen Kirche, weil ihnen das dritte und vierte Kennzeichen fehlen, oder enigſtens Eins von dieſen beiden. Dies führt Morus von allen inzelnen ſehr gut aus, §. 4. p. 275. in den Anmerkungen. b) Das Fußwaſchen, (pedilavium,) [wegen Num. d.,] welches von einigen als eine gottesdienſtliche für alle Zeiten und Glieder der chriſtlichen Gemeine angeordnete Handlung angeſehen wird, weil es Chriſtus ſeinen Schülern that, Joh. 13, 5., und man auch aus 1 Tim. 5, 10. ſieht, daß es in der erſten chriſtlichen Kirche geſchehen iſt. Aber die Handlung war ſymboliſch, die Pflicht der chriſtlichen Liebe, Verträglichkeit und Dienſtfertigkeit (nach orientaliſcher Sitte) ſeinen Schülern einzuſchärfen. S. V. 12. ff. Sie iſt auch nie von den Apoſteln als Geſetz für alle Chriſten und alle Zeiten verordnet. Nach und nach iſt es bey veränderten Sitten und anderer Denkart in den mehreſten Gemeinen des Occidents abgekommen. Doch iſt es in orientaliſchen Gemeinen lange beybehalten worden und zum Theil noch jetzt üblich. Auch ward es im Occidente von einigen kleinern Kirchen wieder erneuert, als von einem Theile der Mennoniten; und noch jetzt geſchieht es in der Brüder-

derkirche, doch nicht bey allen Gemeinen, auch behaupten sie nicht, daß es ein nothwendiger christlicher Gebrauch sey, der von jedem Christen beobachtet werden müßte, oder in den sämmtlichen christlichen Gemeinen wieder einzuführen sey, nachdem er einmal abgekommen, und lassen jedem seine Meinung darüber. c) Die jüdischen Religionshandlungen, als Opfer und dergl. Denn Paulus sagt, daß sie keine Vergebung der Sünden bey Gott bewirkten, Hebr. 9, 9. C. 10, 11., ob sie gleich von Gott eingesetzt waren. In so fern geistliche Güter dadurch abgebildet wurden, (s. §. 90. III. 7.,) können sie übrigens im alten Sinne allerdings sacramenta heißen. d) Besonders rechnet man Beschneidung und Osterlamm hieher, und nennt sie daher beide sacramenta V. T. und vergleicht sie mit Taufe und Abendmahl. Aber gegen diese Behauptung haben sich mehrere neuere Theologen erklärt, daß sie nämlich nicht Sakramente im Sinne der lutherischen Kirche heißen könnten. Denn sie wären zwar von Gott befohlen, aber es sey keine Verheißung geistlicher Wohlthaten dabey. Die Beschneidung betreffe bloß leibliche Güter, Besitz von Canaan und Rechte der Nachkommen Abrahams, 1 Mos. 17., nicht Vergebung der Sünden, u. s. w. Dagegen werde die Beschneidung des Herzens, (moralische Besserung,) als Zweck der Annahme des Christenthums durch die Taufe angegeben, Col. 2, 11. 12. Das Osterlamm sey nur zum Andenken der leiblichen Befreyung aus Aegypten eingesetzt. Allein wenn gleich nicht behauptet wird in der heiligen Schrift, daß Taufe und Abendmahl in die Stelle der Beschneidung und des Osterlamms gekommen wären, so können beide Ritus doch in so fern Sakramente heißen, als geistliche Güter dadurch abgebildet wurden. Denn a) bey der Beschneidung wird dem Abraham ausdrücklich gesagt, daß die ihm und seinen Nachkommen gegebenen großen Verheißungen erfüllt werden sollten, 1 Mos. 17, 21., (und darunter waren auch geistliche); b) von allen Opfern und Opfermahlzeiten und namentlich von dieser feyerlichsten behauptet das neue Testament eine sinnbildliche Beziehung, vergl. 1 Cor. 5, 7. Joh. 19, 36. und §. 90. [Eine gute Abhandlung über diese Materien ist Heilmann's Disl. de finienda justa sacramentorum notione, in Opusc. (Th. I. 433.).]

III. Zweck und Absicht Christi bey dieser doppelten Anordnung. Im Allgemeinen:

a) Die Nützlichkeit und Nothwendigkeit religiöser Gebräuche folgt aus der Einrichtung der menschlichen Natur. Der Mensch ist nicht bloß Geist, (er ist ein vernünftiges Sinnenwesen); er muß in der Religion etwas für die äußern Sinne haben,

ten, wodurch Andacht erweckt und unterhalten und der Eifer der Frömmigkeit gestärkt werde. Die Versinnlichung der Religionswahrheiten ist, wie die Erfahrung lehrt, bey den Menschen von weit stärkerer Wirkung, als der bloße Unterricht, weil durch sein Affekt stärker erregt wird. Darum kann die Religionsübung der Menschen nicht bloß geistig seyn. Schon die den Menschen angeordneten Cärimonien wirken viel, noch weit mehr aber die, welche göttliche Autorität und besondere Verordnungen, wie Taufe und Abendmahl, haben. Religionsgebräuche haben auch überhaupt viel zur Erhaltung der Religion selbst beygetragen, indem dadurch das feyerliche und öffentliche Bekenntniß derselben mehrmals erneuert und wiederholt, und schon die Kinder in der Jugend auf dazu gewöhnt und verpflichtet werden. Eine Religion ohne äußere Religionshandlungen und ohne sinnliche Hülfsmittel würde eben so leicht untergehen, als eine philosophische Sekte. Dies lehrt auch die Kirchengeschichte. In der orientalischen Kirche wurde zwar das Christenthum frühzeitig durch viele falsche Meynungen entstellt; aber das Bekenntniß Christi und die wesentlichen Lehren seiner Religion blieben doch immer, bis es Muhamed und seinen Gehülfen gelang, den christlichen Gottesdienst und Taufe und Abendmahl abzuschaffen. Es ist also sehr nöthig, daß diese Religionshandlungen erhalten werden; und die Gegner der christlichen Lehre verfahren sehr planmäßig, wenn sie dieselben in Verachtung und außer Uebung zu bringen suchen. Denn die Lehren, worauf sie sich beziehen, müssen dann mit ihnen ein gleiches Schicksal haben.

2) Aber eben so wichtig ist es, daß die Religion nicht mit Gebräuchen überhäuft werde, sondern daß sie so sparsam, als möglich. Denn durch die Menge und Vielheit derselben wird ihre Wirkung geschwächt und Gleichgültigkeit und Verachtung erweckt. Dies lehren die Beyspiele aller Religionen, selbst der christlichen, da sie mit Cärimonien überladen ward. Christus suchte durch seine Lehre die Menschen allmählig vom Sinnlichen abzuziehen, und innere und geistige Gottesverehrung als Sache des Herzens zu befördern, Joh. 4, 23. 24. Daher wenig Cärimonien. Hiezu kam, daß zur Zeit der Stiftung des Christenthums die damalige Religionscärimoniell unter Juden und Heiden von dem gebildetern und besserdenkendern Theile des Publicums, der Anhäufung und des Abergläubigen wegen, sehr kaltsinnig angesehen und sogar bey vielen verächtlich und zum Gespött geworden war. Auch selbst ein großer Theil der religiösen Juden fühlte die Lasten des jüdischen Cärimonialgesetzes sehr drückend, Apostelg. 15, 10. Matth. 23, 4. Eine neue Religionsverfassung, die wenige, einfache und leichte Gebräuche vorschrieb, mußte

sich

ſich ſchon dadurch unter Juden und Heiden empfehlen, vergl. Matth. 9, 14. — 17. Auch von dieſer Seite betrachtet haben dieſe beiden Anordnungen Chriſti ſehr viel Vorzügliches. Sie ſind natürlich, einfach und überall anwendbar; ſie ſind alſo beſonders geeignet für eine Verfaſſung, die dazu beſtimmt war, allgemein zu werden. Anders verhält es ſich hierin mit den iſraelitiſchen gottesdienſtlichen Anordnungen, die nicht für alle Menſchen, Länder und Zeiten anwendbar ſind. Denn ſie waren auch nicht für alle Menſchen, ſondern nur für dieſes Volk und für eine gewiſſe Zeit von Gott beſtimmt. Indeſſen hat Chriſtus die Einführung anderer Religionsgebräuche nicht unterſagt. Denn es kann eine Vermehrung derſelben oft zur Erhaltung der gottesdienſtlichen Geſellſchaft ſelbſt unentbehrlich ſeyn. Aber er hat ſie dem Gutbefinden der Kirche überlaſſen, die ſie nach den Umſtänden anordnen und abändern kann. Nur ſollten billig dieſe beiden in Abſicht der Einfachheit bey allen übrigen chriſtlichen Gebräuchen uns zum Muſter und Vorbild dienen.

Erſter Abſchnitt.

Von der chriſtlichen Taufe.

[M. p. 245. f.]

§. 138.

Benennung, Einſetzung, und Urſprung der chriſtlichen Taufe, nebſt Bemerkungen über Johannes den Täufer und die jüdiſche Proſelytentaufe.

Benennungen der Taufe in der Bibel: 1) *Το βαπτισμα*, von *βαπτειν*, welches eigentlich tauchen, (wie das deutſche taufen,) eintauchen, abwaſchen (durch das Eintauchen) bedeutet; im ſyriſchen und Chaldäiſchen, (deſſen ſich Chriſtus bediente): טְבַל, מְטַבְּל, טְבוּל, (Buxtorf Lex. chald. p. 849. 850.); daher die Abwaſchung der Gefäße mit Waſſer Marc. 7, 4. *βαπτισμοι* heißt; und was daſelbſt V. 3. *νιψωνται* heißt, iſt V. 4. *βαπτισωνται*; ſo auch vom Händewaſchen Luc. 11, 38. u. f. (Von der Religionshandlung der Taufe, ſowohl Johannis als Chriſti, wird im neuen Teſtamente nie die Form: *ὁ βαπτισμος*, ſondern allezeit *το βαπτισμα* gebraucht.) Hernach wird es oft tropiſch getaucht: a) Von dem, was jemanden in reichem Maaße zufließt oder mitgetheilt wird, wie im Lateiniſchen perfundere, imbuere, u. a., z. B. Apoſtelg. 1, 5. b) Von ſchweren Leiden, die über jemanden ergehen, z. B. Matth. 20, 22. 23. Denn dieſe werden oft mit Waſſerfluthen verglichen, die jemanden überſtrömen, Pſ. 69, 3. So bey den Lateinern: fluctus miseriae, mergi malis, davon heißt das Märtyrerthum bey den Alten baptiſma ſanguinis. Bey den Claſſikern, z. B. bey Plato, heißt *βαπτισθεις* ſich der Betrunkene, vino imbutus, merſus. 2) *Καθαρισμος*, Joh. 3, 25., weil durch das Abwaſchen Reinigung bewirkt wird, und die Taufe die Reinigung von Sünden abbildet

und

und dem Täufling dazu verhilft; daher auch Josephus (XV 7.) ἐκκαθαιρειν bey Johannis Taufe gebraucht. Vielleicht gehö auch 2 Petr. 1, 9. (καθαρισμος των παλαι ἁμαρτιων, vergl. Ep 5, 26.) hieher. 3) Το ὑδωρ, weil sie mit Wasser ges Joh. 3, 5. vergl. Apostelg. 10, 47. Ephes. 5, 26. f. 4) Be Kirchenvätern war eine der ältesten Benennungen φωτισμος, A der mit der Taufe verbundenen Unterweisung der Täuflinge wie es Justin der Märtyrer (Apol. I. 61.) erklärt. Der Spre übersetzt auch Hebr. 6, 4. τους ἁπαξ φωτισθεντας: die einmal ge tauft sind, welchem Michaelis folgt. Aber es ist ungewiß. Sonst heißt bey den Kirchenvätern die Taufe auch σφραγις, sigillum, (character Christiani,) χαρις s. χαρισμα, ὑδωρ ἀφθαρσιας, u. s. f.

II. Einsetzung der christlichen Taufe, und Hauptstellen davon im neuen Testamente. Jesus ließ schon während seines Lebens auf Erden diejenigen, die seine Bekenner werden wollten, durch seine Apostel taufen, Joh. 3, 22. vergl. daselbst V. 5. und C. 4, 1. 2. Damals aber wurden keine andere als bloß Juden aufgenommen und getauft, (wie vom Johannes). Kurz vor seiner Himmelfahrt gab er erst den Aposteln den Auftrag, alle ohne Unterschied (παντα ἐθνη) in die christliche Kirche aufzunehmen und zu taufen, Matth. 28, 18. — 20. vergl. Marc. 16, 15. 16. Sie sollen zu Jesu Christi Schülern oder Bekennern gemacht werden (μαθητευειν) auf doppelte Art: a) durch die Taufe und b) durch Unterricht. Getauft sollen sie werden auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, d. i. durch die Taufe verpflichtet werden zur Annahme und Befolgung der Lehre, die Vater, Sohn und heiliger Geist bekennt und verehrt. Wer also getauft wird, erklärt dadurch, daß er Vater, Sohn und heiligen Geist für seinen Gott erkenne, dessen Gesetzen folgen wolle, und Schutz und Wohlthaten von ihm erwarte, und Gott verheißt und verleiht ihm dagegen den Genuß aller Wohlthaten, welche die Lehre Christi uns vom Vater, Sohn und heiligen Geist zu erwarten gebietet. (S. die vollständige Erklärung §. 35. 1. und Morus §. 2. 5. p. 275. f.) Christus hatte nach der Meinung mehrerer nicht so wohl den Zweck, hiemit eine eigentliche Formel vorzuschreiben, in welchem Falle er dann vielmehr wohl gesagt hätte: Taufet sie und sprechet dabey: Ich taufe dich im Namen u. s. w.; sondern es sey wohl vielmehr Erklärung des Sinnes und der Absicht dieser Taufhandlung. S. §. 139. Num. II. Daß dieser Befehl Christi von den Aposteln befolgt sey, lehren die Apostelgeschichte und die Briefe. Die übrigen Hauptstellen von Zweck und Absicht und Wirkung der Taufe, als Joh. 3, 5. Tit. 3, 5. Apostelg. 22, 16. Gal. 3, 27. Röm. 6, 3. 4. Ephes. 5, 26. 1 Petr. 3, 21. u. f., werden in den folgenden Paragraphen erläutert.

III.

III. Ueber den Urſprung der chriſtlichen Taufe und Taufe Johannis, nebſt einigen Bemerkungen über die ſche Proſelytentaufe.

1) Johannes taufte ſchon eher, als Chriſtus öffentlich als er auftrat, und Chriſtus ſelbſt ließ ſich von ihm taufen. So wie Taufe Chriſti als göttliches Inſtitut beſchrieben wird und unter tlicher Autorität geſchah: ſo auch Johannis Taufe. S. Joh. 1, 33. ott habe ihn geſandt, zu taufen), und Luc. 7, 30., wo ſie göttliche ordnung (βουλη θεου) heißt, auch Matth. 21, 25. f.

2) Wenn es nun gleich göttliche Anordnung iſt, ſo hindert s doch nicht, zu behaupten, daß in gewiſſen unter den Iſraeliten rſchenden Gebräuchen und Erwartungen der nächſte Grund zu hen ſey, warum damals von Johannes und Chriſto gerade dieſe d keine andere Einweihungshandlung eingeführt wurde. Aus der elle Joh. 1, 25. erhellt, daß die Juden, (das Synedrium und Phariſäer,) vom Meſſias und ſeinem Herold (Elias) erwartet ben, daß ſie taufen würden, [Lightfoot zu d. Stelle]; daher ch ſogar von den Gelehrten, (Phariſäern und Sadducäern,) mehre ſich vom Johannes taufen ließen, (Matth. 3, 7.,) welches wohl cht geſchehn ſeyn würde, wenn es ihnen etwas ganz Fremdes und erhörtes geweſen wäre. Die Iſraeliten hatten, wie viele andere ationen, mehrerley Arten der Luſtrationen und Abwaſchungen mit aſſer, welche deutlich in dem Geſetze Gottes vorgeſchrieben waren, durch ſie ſich heiligten, weiheten und von Unreinigkeiten reinigten. S. Wetſtein zu Matth. 3, 6.] Da nun der Meſſias eine allgemeine formation und eine neue Verfaſſung ſtiften ſollte, wozu jedermann erlich eingeweiht und geheiligt werden mußte; da ferner die allge ine Erwartung nach den Propheten war, er werde die Menſchen inigen von ihren Sünden, wovon eben die Abwaſchungen levitiſchen Geſetz Symbole waren: ſo darf es um ſo weniger remden, daß gerade dieſe Art der Weihung erwartet und auf tlichen Befehl von Johannes und Chriſto wirklich gewählt wurde.

Sollte nun zu Chriſti und vor Chriſti Zeiten die Proſelyten ufe unter den Juden ſchon üblich geweſen ſeyn, ſo würde ſich h daraus manches noch deutlicher erklären laſſen. Der Talmud) deſſen Ausleger erzählen, daß die Proſelyten, ſowohl die be nittenen als unbeſchnittenen, durch die Taufe zur Verehrung einigen wahren Gottes wären eingeweiht worden, und daß dies Symbol der Reinigung von Sünden und Ablegung des Heiden ms geweſen ſey; und daß man ſie dann als Neugeborne rachtet habe: gerade der Ausdruck, den Chriſtus, Joh. 3., und ulus, Tit. 3., von der chriſtlichen Taufe gebrauchen. S. §. 126. II. ſen Gebrauch machen die Talmudiſten ſehr alt, ſetzen ihn ſchon

in die Zeiten Moſis und noch früher hinauf, (welches nun wohl, ihrer Art, zu viel iſt). Die älteſte Stelle von einer religiöſen waſchung oder Art von Taufe iſt in Jacobs Geſchichte, 1 35, 2., als er die Götzen in ſeinem Hauſe wegſchafft und Jehovah einen Altar erbauen will. Dieſe Stelle kann alle die Iſraeliten zur Einführung dieſer Gewohnheit veranlaßt So viel iſt gewiß, daß ſie im zweyten Jahrhundert unter den ſchon ſehr üblich geweſen ſeyn muß, indem in den von Arria ausgegebenen Diſſertatt. Epicteti, II. 9., βεβαμμενος einen ſchen Proſelyten bedeutet, und παραβαπτισθεις einen, der recht im Ernſt das Judenthum angenommen hatte. (Andere wollen Chriſten verſtanden wiſſen, welche er mit Juden verwech ſeit habe.) Daher behauptete ſchon Danz, daß die Proſelytentaufe gleichſam das Vorſpiel der Taufe Johannis und Chriſti geweſen ſey, und ihm folgen Michaelis, Leß, u. a. [S. ſeine Abhandlung de antiquitate baptiſmi initiationis Iſrael., in Reu ſchen's N. T. e Talmude illuſtrato, p. 133. f., und Wetſtein zu Matth. 3, 6.] Es hat dieſe Meinung, daß ſie ſchon im erſten Jahrhundert und vorher üblich geweſen ſey, vieles für und auch vieles wider ſich. a) Wider ſich, daß man bis jetzt noch bey kei nem Schriftſteller vor, oder zu, oder kurz nach Chriſti Zeiten ein ausdrückliches Zeugniß davon gefunden hat, nicht bey Philo, Jo ſephus, (auch ſelbſt da nicht, wo er von Bekehrung der Idumäer unter Johann Hyrkan zum Judenthum redet, XIII. 9., wo er bloß die Beſchneidung gedenkt,) auch nicht in den chaldäiſchen Paraphraſen Dies hartnäckige Stillſchweigen ſetzte ſchon Zeltner dem Dar entgegen. b) Dafür: das einſtimmige Zeugniß aller Rabbinen die Allgemeinheit dieſes Gebrauchs unter den Juden, ſchon i zweyten Jahrhundert, da es ſich doch kaum denken läßt, daß ſie il von den ihnen ſo verhaßten und von ihnen verachteten Chriſten e angenommen haben ſollten; die auffallende Aehnlichkeit der jüdiſch Ausdrücke von der Proſelytentaufe mit denen, die im neu Teſtamente von der chriſtlichen vorkommen, (regeneratio); auch d Umſtand, daß Joſephus bey ſeiner Nachricht von Johann Taufe (XVIII. 7.) nicht das geringſte Befremden über die Ne lung ſelbſt, als über einen neuen und ungewöhnlichen Gebrau äußert. Aber dies letztere wird dadurch aufgehoben, daß man kanntlich die Taufe von dem Vorgänger des Meſſias erwartete. Uebrigens ſcheint es doch auch, daß Johannis Taufe die Juden ei gemaßen befremdete. Man ſieht es aus der Anfrage: Warum taufſt du denn? und ſelbſt aus dem Beynamen: der Täufer Mit ſehr ſcheinbaren Gründen hat neuerlich Ziegler das über d Urſprung des Chriſtenthums hinausgehende Alter der jüdiſchen Pro ſelytentaufe behauptet, in ſeinen Theologiſchen Abhandlungen, Th. (Göttingen 1804,) Num. 3.: „Ueber die Johannistaufe, als u

nderte Anwendung der jüdischen Proselytentaufe, und über die
Fe Christi, als Fortsetzung der Johannistaufe.“ So viel Wahr-
nliches sich immer für diese Meinung sagen läßt, so kann man doch
an nicht mit Sicherheit dafür entscheiden, weil es an klaren
Hzeitigen Zeugnissen gänzlich mangelt.

IV. Wegen der Taufe Johannis ist die Frage aufgeworfen
den, ob sie von der christlichen verschieden gewesen sey? und
in die Verschiedenheit bestanden habe? Mehrere Theologen der
ischen Kirche haben ehedem eine solche Verschiedenheit behauptet;
protestantischen gewöhnlich das Gegentheil, obgleich auch einige,
nders neuere, jene erstere Meinung wieder angenommen haben.
r Beurtheilung der Sache können folgende Bemerkungen dienen:

1) Der Zweck der Johannistaufe war derselbe, wie bey der
istlichen, und daraus läßt sich schon schließen, daß sie in den
sentlichen Stücken von der christlichen nicht verschieden gewesen sey.
mlich Johannes ermahnte und verpflichtete seine Täuflinge zur
innesänderung (μετανοια) und zum Glauben an den bald
nmenden Messias, Matth. 3, 11. Luc. 3. Marc. 1. Joh. 1. Apo-
g. 2, 38. Und sobald Jesus öffentlich aufgetreten war, behauptete
hannes auf das nachdrücklichste, dieser sey der Messias, und ver-
ichtete nun also alle, die er jetzt und vordem getauft hatte, zum
auben an Jesum, als den Messias. Nun aber sind bey der christ-
en Taufe von Seiten der Täuflinge Sinnesänderung und
aube an Jesum als den Messias oder Christus
nfalls die Hauptsache.

2) Daß man die Taufe Johannis für wesentlich einerley mit
christlichen gehalten habe, bestätigt auch die Praxis der ersten
istlichen Kirche. Nämlich alle diejenigen, die es anerkannten, daß
durch Johannis Taufe verpflichtet worden wären, an Jesum als
Christus zu glauben, und die daher seine Schüler wurden und
ihn glaubten, die wurden nicht noch einmal auf Jesum getauft,
il es bey ihnen schon als wirklich geschehn anzusehen war. Daher
den wir nicht, daß irgend ein Apostel oder ein anderer wirklicher
hüler Jesu wäre wiedergetauft worden, auch der Apostelg. 18,
. erwähnte Apollos nicht, weil er wirklich an Jesum als den Chri-
s glaubte, ob er gleich nur Johannis Taufe empfangen hatte.

3) Aber alle diejenigen Johannisschüler, die das bisher nicht
erkannt hatten, die also die von Johannes oder dessen Schülern
pfangene Taufe in einer ganz andern Bedeutung genommen hat-
, wurden zur Zeit der Apostel mit Recht als ungetauft oder
falsch getauft angesehn, und mußten daher sich nun erst ausdrück-
lich auf Jesum als den Messias taufen lassen. Dies war der Fall
den Juden, die nach Apostelg. 2, 41. auf Jesum getauft wur-

in die Zeiten Mosis und noch früher hinauf, (welches nun wohl, nach ihrer Art, zu viel ist). Die älteste Stelle von einer religiösen Abwaschung oder Art von Taufe ist in Jacobs Geschichte, 1 Mos. 35, 2., als er die Götzen in seinem Hause wegschafft und vor Jehovah einen Altar erbauen will. Diese Stelle kann allerdings die Israeliten zur Einführung dieser Gewohnheit veranlaßt haben. So viel ist gewiß, daß sie im zweyten Jahrhundert unter den Juden schon sehr üblich gewesen seyn muß, indem in den von Arrian ausgegebenen Dissertatt. Epicteti, II. 9., βεβαμμενος einen jüdischen Proselyten bedeutet, und παραβαπτισθεις einen, der nicht recht im Ernst das Judenthum angenommen hatte. (Andere indeß wollen Christen verstanden wissen, welche er mit Juden verwechselt habe.) Daher behauptete schon Danz, daß die Proselytentaufe gleichsam das Vorspiel der Taufe Johannis und Christi gewesen sey, und ihm folgen Michaelis, Leß, u. a. [S. seine Abhandlung de antiquitate baptismi initiationis Israel., in Meuschen's N. T. e Talmude illustrato, p. 133. f., und Wetstein zu Matth. 3, 6.] Es hat diese Meinung, daß sie schon im ersten Jahrhundert und vorher üblich gewesen sey, vieles für und auch vieles wider sich. a) Wider sich, daß man bis jetzt noch bey keinem Schriftsteller vor, oder zu, oder kurz nach Christi Zeiten ein ausdrückliches Zeugniß davon gefunden hat, nicht bey Philo, Josephus, (auch selbst da nicht, wo er von Bekehrung der Idumäer unter Johann Hyrkan zum Judenthum redet, XIII. 9., wo er bloß der Beschneidung gedenkt,) auch nicht in den chaldäischen Paraphrasen. Dies hartnäckige Stillschweigen setzte schon Zeltner dem Danz entgegen. b) Dafür: das einstimmige Zeugniß aller Rabbinen; die Allgemeinheit dieses Gebrauchs unter den Juden, schon im zweyten Jahrhundert, da es sich doch kaum denken läßt, daß sie ihn von den ihnen so verhaßten und von ihnen verachteten Christen erst angenommen haben sollten; die auffallende Aehnlichkeit der jüdischen Ausdrücke von der Proselytentaufe mit denen, die im neuen Testamente von der christlichen vorkommen, (regeneratio); auch der Umstand, daß Josephus bey seiner Nachricht von Johannis Taufe (XVIII. 7.) nicht das geringste Befremden über die Handlung selbst, als über einen neuen und ungewöhnlichen Gebrauch, äußert. Aber dies letztere wird dadurch aufgehoben, daß man bekanntlich die Taufe von dem Vorgänger des Messias erwartete. Uebrigens scheint es doch auch, daß Johannis Taufe die Juden einigermaßen befremdete. Man sieht es aus der Anfrage: Warum taufst du denn? und selbst aus dem Beynamen: der Täufer. Mit sehr scheinbaren Gründen hat neuerlich Ziegler das über den Ursprung des Christenthums hinausgehende Alter der jüdischen Proselytentaufe behauptet, in seinen Theologischen Abhandlungen, Th. 2., (Göttingen 1804,) Num. 3.: „Ueber die Johannistaufe, als un-

ver-

Änderte Anwendung der jüdischen Proselytentaufe, und über die
ufe Christi, als Fortsetzung der Johannistaufe.“ So viel Wahr-
inliches sich immer für diese Meinung sagen läßt, so kann man doch
um nicht mit Sicherheit dafür entscheiden, weil es an klaren
ichzeitigen Zeugnissen gänzlich mangelt.

IV. Wegen der Taufe Johannis ist die Frage aufgeworfen
rden, ob sie von der christlichen verschieden gewesen sey? und
rin die Verschiedenheit bestanden habe? Mehrere Theologen der
mischen Kirche haben ehedem eine solche Verschiedenheit behauptet;
ie protestantischen gewöhnlich das Gegentheil, obgleich auch einige,
esonders neuere, jene erstere Meinung wieder angenommen haben.
ur Beurtheilung der Sache können folgende Bemerkungen dienen:

1) Der Zweck der Johannistaufe war derselbe, wie bey der christlichen, und daraus läßt sich schon schließen, daß sie in den wesentlichen Stücken von der christlichen nicht verschieden gewesen sey. Nämlich Johannes ermahnte und verpflichtete seine Täuflinge zur Sinnesänderung (μετανοια) und zum Glauben an den bald kommenden Messias, Matth. 3, 11. Luc. 3. Marc. 1. Joh. 1. Apostelg. 2, 38. Und sobald Jesus öffentlich aufgetreten war, behauptete Johannes auf das nachdrücklichste, dieser sey der Messias, und verpflichtete nun also alle, die er jetzt und vordem getauft hatte, zum Glauben an Jesum, als den Messias. Nun aber sind bey der christlichen Taufe von Seiten der Täuflinge Sinnesänderung und Glaube an Jesum als den Messias oder Christus ebenfalls die Hauptsache.

2) Daß man die Taufe Johannis für wesentlich einerley mit der christlichen gehalten habe, bestätigt auch die Praxis der ersten christlichen Kirche. Nämlich alle diejenigen, die es anerkannten, daß sie durch Johannis Taufe verpflichtet worden wären, an Jesum als den Christus zu glauben, und die daher seine Schüler wurden und an ihn glaubten, die wurden nicht noch einmal auf Jesum getauft, weil es bey ihnen schon als wirklich geschehn anzusehen war. Daher finden wir nicht, daß irgend ein Apostel oder ein anderer wirklicher Schüler Jesu wäre wiedergetauft worden, auch der Apostelg. 18, 25. erwähnte Apollos nicht, weil er wirklich an Jesum als den Christus glaubte, ob er gleich nur Johannis Taufe empfangen hatte.

3) Aber alle diejenigen Johannisschüler, die das bisher nicht anerkannt hatten, die also die von Johannes oder dessen Schülern empfangene Taufe in einer ganz andern Bedeutung genommen hatten, wurden zur Zeit der Apostel mit Recht als ungetauft oder als falsch getauft angesehn, und mußten daher sich nun erst ausdrücklich auf Jesum als den Messias taufen lassen. Dies war der Fall bey den Juden, die nach Apostelg. 2, 41. auf Jesum getauft wur-

den, unter denen viele waren, die Johannes getauft hatte, die Jesum nicht für den Messias anerkannt und daher auch an Kreuzigung Theil genommen hatten. Desgleichen war dies bey den Leuten, die Paulus nach Apostelg. 19, 1. — 5. zu sus taufen ließ, ungeachtet sie schon Johannis Taufe empfangen ten. Es ist an der Stelle nichts zu künsteln. Ihr Sinn ist: sie von Paulus hörten, daß es bey der Taufe darauf ankomme man an Jesum als den Herrn und Christus glaube, (welches von ihnen nicht geschehn war, indem die Johannisjünger, wel tauften, ihnen nichts davon gesagt hatten); so waren sie gleich lig, sich durch die Taufe auf das Bekenntniß Jesu feyerlich ver den zu lassen." [S. Bengel's Gnomon ad h. l. und ler's Diss. ad Act. 19, 1. sq.] Dies war zu der Zeit nothwendiger, da sich mehrere von den Johannisjüngern dam den Christen ganz getrennt hatten. Diese falschen Johannis setzten Johannis Taufe auf den kommenden Messias immer fort, und läugneten, daß Jesus der Messias sey. Von Partey giebt es noch bis auf den heutigen Tag Ueberbleibsel in S und Arabien. [S. Norberg, Von der Religion und Sprach Zabier; und Walch, De Sabaeis, in den Comment. Soc. 1780 und 1782.] Gegen die falschen Johannisjünger ist in Nachrichten der Evangelien von Johannes dem Täufer mehr gerichtet. [S. Storr, Ueber den Zweck der evang. Geschicht der Briefe Johannis, Tübingen 1786, 8., 2te Ausg. 1809.] also in jenen Stellen Apostelg. 2. und 19. nichts, was die der christlichen Wiedertäufer begünstigen könnte.

§. 139.

Wie die Taufhandlung zu verrichten sey; wer sie verri müsse; und von den willkührlichen und außerwesentl Taufgebräuchen.

I. Von der Untertauchung oder Begießung und sprengung mit Wasser. [M. p. 255. in Corollar. n. 1.] I bey der christlichen Taufe, wie bey Johannis Taufe, nur W gebraucht sey von Christo und den Aposteln, ist gewiß. S 3, 5. Ephes. 5, 26. Erst seit der Zeit, da man die Taufe für sich betrachtet und als bloßes opus operatum für unum lich nöthig zur Seligkeit hielt, hat man gefragt, ob in Erman des Wassers auch mit etwas anderm getauft werden könne, a Wein, Milch, Sand? Die Frage ist zu verneinen, weil es die Einsetzung Christi ist. Daß jemand der Taufe entbe muß, macht ihn nicht verdammungswürdig; nur vorsetzliche

huldete Verwerfung. 2) Die Untertauchung ist eigentlich Verordnung Christi und dem Gebrauch der apostolischen Kirche ß, und so taufte auch Johannes. Es war das Untertauchen uf noch längere Zeit üblich, nur bey Kranken gestattete man im en Jahrhundert und vielleicht schon früher das Taufen durch rengung oder Begießung, (baptisma clinicorum); doch woll einige dies nicht für eine wahre Taufe erkennen, und es ent Streit darüber; so unerhört war es damals noch, durch bloßes eßen zu taufen. Cyprian vertheidigt die Besprengungstaufe , wenn sie die Noth erfordere; aber furchtsam und mit vieler hränkung. Nach und nach aber wurde diese Taufe immer ge licher, (vermuthlich, weil man sie bequemer fand,) besonders ern siebenten Jahrhundert in der occidentalischen Kirche; allgemein aber erst im Anfange des vierzehnten Jahrhunderts. hatte schon mehr als hundert Jahr vorher Thomas von no diese Neuerung gebilligt und verbreitet. In der griechischen rientalischen Kirche aber blieb man beym Untertauchen. Besser es gewesen, überhaupt bey der alten Gewohnheit zu bleiben, ich selbst Luther und Calvin gewünscht haben. [S. Storr's r. Christ. Pars theoret. p. 291.] Fragt man indessen, ob Eintauchen so wesentlich sey, daß einer, der bloß begossen nicht als ein recht Getaufter anzusehen sey? (wie dies einige uptet haben), so ist dies zu verneinen. Die äußere Hauptsache ey der Taufe doch eigentlich diese, daß Wasser gebraucht wird, stelg. 10, 47. Joh. 3, 5.,) und daß der Täufling beym feyer Gebrauche desselben dem Vater, Sohne und heiligen Geiste ichtet und geheiligt wird, (Matth. 28, 19.). Die Abwa ng mit Wasser wird als Symbol der Reinigung von Sünden chtet; und die kann eben so wohl durch das Begießen als das Eintauchen geschehen. So bleibt also doch auch bey Begießung das äußerlich Bedeutende des Ritus. Dies ist auch der Grund, warum man in der occidentalischen und auch protestantischen Kirche eigentlich nicht adspersionem ver gt, sondern largiorem aquae affusionem. 3) Ob Eintauchen oder Begießen nur Einmal oder mehr als Einmal chen solle, darüber ist keine Vorschrift gegeben; also ist es an willkührlich. In der griechischen Kirche finden wir das drey ige Untertauchen früher und allgemeiner, als in der lateini daher die Griechen auch den Lateinern Vorwürfe machten. ilius und Hieronymus sagen, es geschehe aus einer alten rlieferung; und wenn es nicht in der ersten Kirche schon gewöhn geweſen ist, so gaben vielleicht die Streitigkeiten mit den Anti itariern im dritten Jahrhundert den ersten Anlaß dazu. In der kanischen Kirche war es schon zu Tertullian's und Cyprian's en üblich, und in den apostolischen Constitutionen wird es so ver

ordnet

ordnet. Durch ein öffentliches Gesetz wurde es in der lateinischen Kirche erst auf der vierten Kirchenversammlung zu Toledo (im Jahr 633) um der Arianer willen festgesetzt, und ist seitdem beybehalten. So ist es auch 4) willkührlich, ob der Kopf, oder die Stirne oder die Brust mit Wasser begossen werde, und es hat sich der Täufer darin nach dem Gebrauch jeder Gemeine zu richten.

II. Vom Gebrauche der Taufformel. Die Formeln, deren man sich bey Ertheilung der Taufe bediente, sind immer verschieden gewesen. In der griechischen Kirche ist es jetzt, wie ehedem, gewöhnlich, zu sagen: Baptizetur hic oder haec (famulus oder serva Dei) in nomine etc. In der lateinischen Kirche wird der Täufling angeredet: Ich taufe dich im Namen u. s. w. Nur ist es einer Mißdeutung unterworfen, wenn einige taufen: im Namen Gottes des Vaters, Gottes des Sohnes, und Gottes des heiligen Geistes; weil dies so ausgelegt werden kann, als wenn drey Götter wären. Befremdend ist es einigen vorgekommen, daß wir im neuen Testamente keine ganz deutliche Stelle finden, woraus erhellete, daß in der apostolischen Kirche die Worte Matth. 28.: im Namen des Vaters, u. s. w., wären gebraucht worden. Denn wir finden immer nur: εἰς Χριστον s. Ἰησουν, εἰς ὀνομα Κυριου s. Ἰησου, z. B. Röm. 6, 3. Gal. 3, 27. Apostelg. 2, 38. C. 10, 48. C. 19, 5. Die Meinungen hierüber sind nicht einstimmig. 1) Man könnte mit einigen sagen: wenn auch in der apostolischen Kirche die Taufformel Matth. 28. nicht wäre gebraucht worden, sondern wenn man bloß gesagt hätte: im Namen Jesu, d. i. auf das Bekenntniß Christi und seiner Lehre; so wäre dies doch ganz einerley, weil dies das Bekenntniß des Vaters und des heiligen Geistes mit in sich schließe. Denn wer auf Jesum getauft wird, verpflichtet sich eben dadurch zur ganzen Lehre Jesu, und also auch zu dem, was Jesus vom Vater, Sohn und heiligen Geist gelehrt hat. So hat schon Basilius die Sache zu erklären gesucht. 2) Andere, (als unter den Alten Facundus Hermianensis De tribus capit. l. 5.,) sind der Meinung, daß aus diesen Stellen nicht folge, daß man die Taufformel nicht vollständig gebraucht habe, sondern daß die christliche Taufe da nur so genannt werde zum Unterschied von Johannis Taufe und der jüdischen Proselytentaufe, indem einer, der diese Proselytentaufe empfangen hatte, oder Johannis Taufe falsch verstanden hatte, kein auf Jesum Getaufter war. Dies schickte sich wenigstens zu Apostelg. 19, 5. und einigen andern Stellen sehr gut. S. §. 138. II. Aber es kommt 3) hinzu: In der alten christlichen Kirche, sogleich nach der Zeit der Apostel, wurden allerdings Christi Einsetzungsworte gebraucht. [Just. M. Ap. I. 80.] Es läßt sich daher mit Recht schließen, daß es zur Zeit der Apostel eben so gewesen sey; und es ist recht und billig, dabey zu blei-

…en. Es ist aber unverwehrt, damit noch andere Formeln zu …nden, die zweckmäßig sind und zur Erläuterung der Absicht die…Handlung und zur Erweckung frommer Empfindungen dienen. …Lehrer richtet sich hierin billig nach den Umständen, und nach der …fassung und den Gebräuchen jeder Gemeine. [M. p. 256. f. n. 2.]

III. Von wem ist die Taufhandlung zu verrichten? [M. …256. not. 4.] In den gewöhnlichen Fällen allerdings von den …rern. Denn ihr eigentliches Geschäft und ihr Beruf ist es, …u Jünger zuzuführen, (μαθητευειν,) und dies ist ihnen auch von …r Gemeine und der Obrigkeit aufgetragen. Wir finden daher auch, …ß die Taufe in der apostolischen Kirche immer von Lehrern ver…chtet wurde. S. Joh. 4, 2. Apostelg. 10, 48. und 1 Cor. 1, 16. …b nun aber gleich dies μαθητευειν eigentliches Berufsgeschäft der …hrer ist, so haben sie doch kein ausschließendes Recht dazu, …elches ihnen im neuen Testamente auch nirgends gegeben wird; …ndern im Nothfall und wenn keine Lehrer da sind, kann die Taufe …ch von jedem andern Christen verrichtet werden, und ist, wenn sie …ch Christi Verordnung geschieht, gültig. S. §. 136. II. 2. Dies …auch die beständige herrschende Lehre und Praxis der Kirche …wesen.

IV. Bey erwachsenen Täuflingen muß allerdings Kennt…ß der christlichen Lehre vorausgesetzt werden, ehe sie ge…uft werden. Denn wie könnten sie sich durch die Taufe feyerlich …r Annahme einer Lehre bekennen und verpflichten, deren Inhalt …nen noch ganz unbekannt wäre? Wir finden daher auch in den …chriften des neuen Testaments, daß die Täuflinge vorher unter…htet wurden; allein dieser Unterricht war keinesweges immer aus…hrlich, sondern er erstreckte sich bloß auf die Haupt- und Grund…ahrheiten des Christenthums: die Lehre von Einem Gott; die …auptlehren von Jesu, daß er der Messias sey, und daß man durch …n Begnadigung bey Gott erhalte; und von dem den Christen ver…ißenen heiligen Geist, und der unumgänglich nöthigen Lebensbesse…ng und Heiligung. Dies waren die vornehmsten Wahrheiten, die …an ihnen kurz vortrug; wenn sie davon überzeugt waren und …h dazu von Herzen bekannten, so ließ man sie zur Taufe, und …n vollständigern Unterricht in diesen und den übrigen christlichen …hren erhielten sie nachher. Vergl. Apostelg. 2, 41. C. 8, 12. 36. ff. …9, 17. 18. C. 10, 34. — 48., wo in Petri Rede eine Probe des …terrichts vor der Taufe befindlich ist. Vergl. Hebr. 6, 1. f. Bey …r großen Anzahl der neuen Christen in den ersten Zeiten konnte …Vorbereitung auch nicht immer lang und weitläufig seyn, zu…al, da der Lehrer noch wenige waren. Die bey der Taufe abzu…legenden Glaubensbekenntnisse waren im Anfange demnach

sehr

sehr kurz und einfach. So namentlich das sogenannte Symbolum apostolicum, das aber allmählig immer mehr erweitert wurde mit neuen Lehrbestimmungen, um sich von den Häretikern zu unterscheiden. Auch verlängerte man nach und nach den Unterricht und die Probezeit immer mehr, die vor der Taufe vorhergehen mußte, und auch dies geschah nicht ohne Gründe. Denn da die Anzahl der sich herzudrängenden christlichen Proselyten immer zunahm, so wurde große Vorsicht immer nöthiger. Daher die eingeführten Probe- und Wartezeiten.

V. Außerdem giebt es noch viel außerwesentliche und zufällige Gebräuche bey der Taufe, die zum Theil alt sind, die aber auch wegbleiben können, ohne daß die Taufe aufhört, wahre christliche Taufe zu seyn, weil sie von Christo nicht geboten sind. Umständlicher davon in der christlichen Archäologie und Kirchengeschichte. Hier nur etwas von den jetzt bey uns noch üblichen. 1) Das Zeichen des Kreuzes scheint erst im vierten Jahrhundert aufgekommen zu seyn, und soll eine feyerliche Erinnerung an den Tod Christi [illegible] Röm. 6, 3. 2) Beylegung eines Namens, wie auch bey der [illegible]schen Beschneidung geschah. 3) Das Handauflegen, als Sym[illegible] von Ertheilung des heiligen Geistes oder der Heiligungsgaben, [illegible] dem Täufling dadurch von Gott feyerlich angewünscht und verhei[illegible] wurden. Hat schon Tertullian. 4) Die Taufzeugen. Ter[illegible]tullian (De bapt. c. 18.) gedenkt ihrer bey Kindern; sie wo[illegible] aber auch bey Erwachsenen; so wie bey der Beschneidung [illegible] Juden Zeugen zugezogen zu werden pflegten. Es können aber [illegible] Mitglieder der Christengemeine dazu genommen wer[illegible] nicht solche, die nicht dazu gehören, als Heiden, Israeliten, Mo[illegible]medaner. Anwesend können sie dabey seyn, aber nicht als gü[illegible] Zeugen. 5) Daß die Täuflinge dem Satan entsagen mu[illegible] [Tertull. De cor. mil. c. 1.] Dies beabsichtigte ursprün[illegible] eine gänzliche Lossagung vom Heidenthum und heidnischen Aberglau[illegible] und der ganzen unchristlichen Gesinnung, die bisher bey ihnen herr[illegible]schend gewesen war. 6) Der Exorcismus findet sich zuerst im dritten Jahrhundert in Afrika in Cyprian's Briefen, obgleich der Grund dazu schon im zweyten Jahrhundert gelegt war. Er hatte seinen Grund in allerley zum Theil abergläubigen Meinungen von physischen Einwirkungen des Teufels in die Menschen, und zugleich in der Idee, daß böse Geister durch gewisse Formeln und wie durch Zaubersprüche verscheucht werden könnten. Er wurde aber anfänglich bloß bey Heiden, als den Besessenen, gebraucht; nach und nach aber auch bey den Kindern christlicher Eltern. [C. Kraft's Ausführliche Historie des Exorcismus, Hamburg 1750. Von den übrigen Taufgebräuchen s. außer den ältern Büchern, als: Voſſii Diſſertatt., (vergl. §. 137. l. 1.,) auch Calixtus Diſſ. de

tiq. ritibus bapt., Helmstädt 1650; Mösselt's Historische suchung und Erklärung der Gebräuche, die bey der Taufe üblich in den hallischen wöchentlichen Anzeigen, 1764, Num. 28. .].

m. Der Exoreismus ist an den meisten Orten in neuerer Zeit chafft worden in der protestantischen Kirche, und dies mit vollem te. Denn wenn man ihn gleich in der lutherischen Kirche als ein untniß vom natürlichen Verderben der im Menschen wohnen- Sünde und der Erlösung davon und auf allerley andere Art gut t hat, so kann er doch beym großen Haufen zum Aberglauben und oben Irrthümern und, (was die Hauptsache ist,) bey Leichtsinnigen Gespött Anlaß geben. Dasselbe urtheilt Morus, (p. 257. n. 3.). haupt paßt manches von den Gebräuchen, die an einigen Orten bey Taufe der christlichen Kinder üblich sind, auf die Kinder nicht und ist von der Taufe der Erwachsenen auf diese nicht immer ganz ich übergetragen worden. Dahin rechnen mehrere das Glaubens- ntniß und die Gewohnheit, dem Teufel zu entsagen. Dafür ein herzliches Gebet, worin das neue Mitglied der christlichen Kirche Vorsorge und Segen empfohlen würde, zweckmäßiger und erbauen- und eine rührende Ermahnung an die Eltern und übrigen Anwesen- orin sie an ihre Pflichten, die sie als Christen ihren Kindern und Pfle- lingen schuldig sind, nachdrücklich erinnert würden. Indessen kommt mmer viel auf den Lehrer an, der auch da, wo die Taufgenden ganz zweckmäßig sind, den Mißverständnissen durch zweckmäßige Er- en vorbeugen und alle Dunkelheit vertreiben kann. Auch das beste rmular wird wenig bey den Anwesenden wirken, wenn sie sehen, der Lehrer ohne Theilnahme des Herzens gebraucht und wohl gar en unandächtigen Tone hersagt. Ueberhaupt hat der Lehrer recht entlich dahin zu sehen, daß ihm seine Amtsverrichtungen, besonders vorkommenden, als Taufe und Abendmahl, nicht mechanisch . Denn wenn die Anwesenden bemerken, daß er sie selbst mit kal- Herzen verrichtet, so kann man nicht erwarten, daß ihr Herz er- werden soll; und ein solcher Lehrer verliert auch allemal in den seiner Zuhörer; und die Schuld ist sein, wenn er ihnen verächt- wird.

§. 140.

sicht, Nutzen, und Wirkung der christlichen Taufe.

Der Nutzen und die Wirkungen (effectus) der Taufe werden, y den Sakramenten überhaupt, in innerliche und äußere eingetheilt.

I. Der äußerliche Nutzen und die Wirkung der Taufe ist, ie dadurch zu Mitgliedern der äußern christlichen Religionsge- aft aufgenommen werden, und folglich an allen den Christen menden Rechten Antheil bekommen. Sie ist also, von dieser her betrachtet, feyerliche Einweihungscärimonie bey der Auf- e in die christliche Kirche, (sacramentum initiationis). wird ausdrücklich als Zweck und Absicht der Taufe im neuen

Testa-

Teſtamente angegeben. Sobald jemand getauft war, wu
Mitglied der Kirche (ἅγιος, μαθητης, πιστευων) angeſeh
ſtelq. 2, 41. 44., und aller Rechte der übrigen Chriſten th
1 Cor. 12, 13. „Wir alle, wir mögen Juden oder Heiden,
oder Freye ſeyn, εἰς ἓν σωμα ἐβαπτισθημεν," d. h. ſind
Taufe zu einer Kirche vereinigt und haben als Glieder
gleiche Rechte. S. V. 12. 27. Daher ſagt Paulus auch
4. 5., es ſey ἓν βαπτισμα (eine gemeinſchaftliche Taufe
σωμα (eine Kirche), μια ἐλπις der Chriſten; und Gal. 3,
auf Chriſtum getauft ſey, habe Chriſtum angezogen, d.
Chriſt, gehöre zu ſeiner Jüngerſchaft, und ſey eben daher v
ihn für ſeinen Herrn und Meiſter zu erkennen, ihm zu geho
ſeinem Muſter nachzufolgen.

II. Von dem innern Nutzen und den Wirkungen de

1) Bey den alten Kirchenſcribenten finden wir man
triebene und ſchriftwidrig lautende Behauptungen von den
der Taufe, ſonderlich in ihren Reden an die Catechumenen
bekehrten, als bey Gregor von Nazianz, Cyrill von J
und ſchon früher bey Irenäus und Tertullian; un
von Alexandrien behauptet ſchon, daß das Waſſer durch di
Kraft des heiligen Geiſtes in ein ganz anderes Element v
werde, (μεταστοιχειουσθαι). Alles dies läßt ſich nun zwa
bibliſch richtig erklären; aber es iſt doch augenſcheinlich,
ſehr früh angefangen hat, der Taufe eine magiſche Wir
zulegen, die ſie an und für ſich, auch ohne Gebrauch de
Gottes dabey, äußere, und zwar nicht bloß auf die Seele,
auch ſelbſt auf den Leib, daher man Krankheiten damit he
Geiſter damit vertreiben wollte, u. ſ. w. In den Zeiten de
alters breiteten ſich dieſe abergläubigen Meinungen imm
aus, und wurden auch zum Theil von den Scholaſtiker
Syſteme aufgenommen, z. B. bey Thomas von Aquino
vom character indelebilis, den man durch die
halte, die auch Auguſtin ſchon hat; ingleichen die Lehre
laſtiker, daß durch die Taufe die Erbſünde dergeſtalt we
werde, daß nur concupiſcentia übrig bleibe, die
Form der Sünde verliere. Unter den Proteſtanten hat ma
Weiſe das Schriftwidrige und Abergläubige abzuſondern
doch fehlt es bey manchen proteſtantiſchen Theologen nicht
hutſamen Ausdrücken davon.

2) Im neuen Teſtamente wird der Taufe nirgends e
ſche Wirkung beygelegt, als wenn der Menſch, ohne auch
ſelbſt dabey thätig zu ſeyn, durch die Taufe den Glauben
bekäme, als wenn er durch die äußere Taufhandlung

...ünden, Fertigkeit in guten Werken und ewige Seligkeit erhielte. ...leichen hat auch Luther nie gelehrt. Bey einem Erwachsenen, ...keine Kenntniß des göttlichen Wortes oder der christlichen Lehre ..., kann die Taufe als bloßes opus operatum keine Kraft äußern. ...Wirkung hängt bey Erwachsenen von der Verkündigung des ...tlichen Wortes und der Verbindung desselben mit der Taufe ... Dieses göttliche Wort und die damit verbundene göttl...e Wirkung (§. 130. 131.) haben eigentlich die Kraft, das Herz ...Menschen zu bessern, und ihn der Wohlthaten und Vorrechte, die ...Christenthum verheißt, empfänglich zu machen; nicht aber der ... äußere Ritus der Taufe. Dies ist die deutliche Lehre der ...en Schrift. So ermahnt Petrus, Apostelg. 2, 38., seine Zu...r, sich taufen zu lassen εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, aber vorher ...ngt er ausdrücklich das μετανοειν, (welches durch den Gebrauch ...göttlichen Lehre von Gott bewirkt wird,) und eben so ist es bey ...nnis Taufe schon, Marc. 1, 4. f. Auch Apostelg. 22, 16. heißt ...Paulus solle sich taufen und von seinen Sünden abwaschen ..., aber die Bedingung ist: ἐπικαλεσαμενος το ὀνομα του Κυριου. ...nders gehören noch hieher die Stellen: a) Joh. 3, 5. „Wer ...wiedergeboren wird durch das Wasser der Taufe (Johannis und ...ti) und durch den heiligen Gottesgeist, der kann nicht in das ...Gottes kommen," d. h. Wer nicht die Verpflichtung eines ganz ...n gebesserten Sinnes und Lebenswandels auf sich nimmt, welches ...die Taufe unter dem Beystande des heiligen Gottesgeistes ...icht, der hat keinen Antheil an den Heilsgütern des geistlichen ...Reichs, (Sündenvergebung und ewige Seligkeit). S. §. 126. Ferner b) Tit. 3, 5., wo Paulus sagen will: Gott habe ...zur Seligkeit verholfen, (ἐσωσεν,) indem er uns zur Annahme ...Christenthums habe kommen lassen. Dieses Glücks der Christen ...en wir auf doppelte Art theilhaftig: a) δια λουτρου παλιγγε...ας; so heißt die Taufe, in wie fern sie jemand äußerlich em...gt, und dann vornehmlich, in wie fern jemand dadurch zur ...rung verpflichtet wird und Kraft dazu erhält; b) και (δια) ...ανωσεως Πνευματος ἁγιου, d. i. durch die gänzliche Umschaf...g, Umänderung unsers Sinnes, welche wir dem heiligen Gottes...e verdanken. Er wirkt sie durch die christliche Lehre, §. 130. 131. ...Sinn ist: die durch den heiligen Geist gewirkte Erneuerung des ...nes schenkt uns Gott aus freyer unverdienter Gnade. Er ver... uns zu diesem Glücke durch die christliche Taufe, wodurch wir ...Wiedergeburt verpflichtet werden und Kraft bekommen, und ...die gänzliche Besserung unsers Herzens, die wir seinem Geiste ...nken. c) 1 Petr. 3, 21. Da heißt es von der Taufe: sie er...e, befreye uns (σωζει) von unsern Sündenstrafen; aber nicht, ...n sie äußere Abwaschung sey; sondern sofern wir uns da...d verpflichten und Kraft bekommen, ein gutes Gewissen zu bewah...

ren,

ren, und ſofern uns dadurch die gnädige Verheißung der Sünden vergebung durch Chriſtum gegeben und zugeeignet wird, was ſo μετανοια, ἁγιωσυνη heißt.

Die Lehre von dem innern Nutzen und den Wirkungen d Taufe läßt ſich alſo nach der Schrift in folgende Punkte zuſamm faſſen:

A. Indem wir durch die Taufe unter die Zahl der Bekenn Jeſu Chriſti aufgenommen werden, verpflichten wir uns feyerl ſeine Lehre (nach ihrem ganzen Inhalt, ihren Geſetzen und Ve heißungen) zu glauben, ſie als wahr anzunehmen, und da dieſelbe in allen Stücken auf das pünktlichſte zu befolgen, u ſeinen Vorſchriften fromm und gottſelig zu leben und ſeinem B ſpiele nachzufolgen. Denn nur der, der dies thut, verdient d Namen eines Chriſten, und kann auf das den Chriſten verheiß Glück Anſpruch machen, 1 Joh. 2, 4. C. 3, 3. Dies nennt Pet in ſeinem erſten Briefe, Cap. 3, 21., συνειδησεως αγαθης ἐπερω τημα εἰς θεον, und ſagt, daß dies ein Zweck bey der Taufe ſ Ἐπερωτημα eigentlich ſtipulatio, hernach jede feyerliche V pflichtung zu etwas (gegen Gott). Alſo: „Durch die Taufe nehm wir die feyerliche Verpflichtung gegen Gott auf uns, ein gut Gewiſſen zu bewahren, uns vor Sünden zu hüten und der Heilig nachzuſtreben.“ Eben dies lehrt die Stelle Röm. 6, 3. 4. f. v gliche n mit Col. 2, 12. 13.: „Wir ſind, wie Chriſtus, begraben d Todte durch die Taufe, und ſollen, wie er, zu einem neuen Leb auferſtehen,“ d. h. Durch die Taufe haben wir die Verſicherung d Sündenvergebung um des Todes Chriſti willen, und nehmen dadur die Verpflichtung auf uns, und erlangen die Kraft, eben ſo d Sünde geiſtlicher Weiſe abzuſterben, wie Chriſtus leiblicher Weiſ geſtorben und begraben iſt, u. ſ. w. Das Bild iſt von Täuflingen beym Eintritt und bey der Eintauchung ins Waſſer (begraben) un beym Herausgehen (auferſtehen), wie ſchon Chryſoſtomus es nimmt. Seitdem das Untertauchen abgeſchafft iſt, hat allerdings die volle Bedeutſamkeit dieſes Bildes etwas verloren. Wir bekennen uns alſo durch die Taufe zu Chriſto, als unſerm Lehrer, Heiland und Herrn, d. i. wir verpflichten uns dadurch, ſeine Lehre anzunehmen und zu befolgen, ſeinen Verheißungen gläubig zu vertrauen, von ihm unſere ganze geiſtliche Glückſeligkeit zu erwarten und ihm die ſchuldige Folgſamkeit zu leiſten. Das heißt im neuen Teſtamente: wir werden auf Chriſti Namen getauft. [S. Matthäus, p. 246. §. 4.] Weil nun aber alle die Wohlthaten, die wir Jeſu als Meſſias, oder Heiland und Herrn verdanken, Gottes Wohlthaten ſind, die in der Lehre Jeſu vom Vater, Sohn und heiligen Geiſt hergeleitet werden; ſo verpflichten wir uns durch die Taufe, an den Vater, Sohn und heiligen Geiſt, als unſern Gott, zu

ſtauben, von ihnen unſer Heil zu erwarten und ſie als die alleini-
Urheber deſſelben anzuerkennen und zu verehren. Daher die
Chriſt Jeſu von der Taufe im Namen des Vaters, Sohnes und
ſtes, um nämlich das religiöſe Verhältniß, worin wir mit ihnen
n, und die Verbindlichkeit, ſie religiös zu verehren, damit an-
igen.

B. Wir erhalten dadurch die Zuſicherung, daß die göttlichen
ilthaten, welche die chriſtliche Lehre verheißt, auch uns ange-
, auch uns zu Theil werden ſollen, oder, mit andern Worten,
werden uns zugeſichert oder zugeeignet, wir lernen ſie uns
ubig zueignen. So wie jemand bey der feyerlichen Aufnahme
r die Bürger einer Stadt, bey Ablegung des Bürgereides und
dabey üblichen Einweihungsgebräuche, die Verſicherung und
rzeugung erhält, daß er nun an allen Rechten der Bürger und
llegien Antheil habe: eben ſo der Chriſt bey der Taufe. Es ver-
ſich in dieſer Abſicht mit der Taufe wie mit der Beſchnei-
. Dieſe nennt Paulus, Röm. 4, 11., σημειον und σφραγιδα
Abraham und ſeine Nachkommen, d. i. ein Verſicherungszeichen
einen Beweis, daß Gott ihm wohlwolle und ihn begnadige um
es Vertrauens willen. Die Taufe iſt Verſicherungszeichen von
ſämmtlichen großen geiſtlichen Wohlthaten, welche das Chriſten-
n verheißt. Wer alſo getauft wird, erhält dadurch die göttliche
herung, daß ihm ſeine Sünden um Chriſti willen vergeben ſind,
Gott ihm gnädig ſey um Chriſti willen, ihn als ſein Kind anſehe,
daß er bey treuer Erfüllung der Gebote Jeſu, (wozu ihm der
ndige Beyſtand des heiligen Gottesgeiſtes verheißen iſt,) die
ge Seligkeit ſicher erwarten dürfe. Apoſtelg. 2, 38. Gal. 3, 27.
r. 16, 16. Daher vergleicht Petrus, im erſten Briefe Cap. 3,
, das Waſſer der Taufe mit dem Waſſer der Sündfluth, (da die
den auch ihre Abwaſchungen und Reinigungen geiſtige
ndfluthen nannten; ἀντιτυπος, Bild, Aehnlichkeit). So
jene Fromme zur Zeit der Fluth (V. 20.) leiblicher Weiſe
ttet wurden: ſo werden die, die mit Waſſer getauft werden,
ſtiger Weiſe gerettet von Sünden und Strafen derſelben.

Folgerungen hieraus, und Bemerkungen zur Beurtheilung und
uterung verſchiedener theologiſchen Beſtimmungen und Termino-
n von der Taufe.

a) Man behauptet mit Recht, daß die Taufe die Erweckung,
ehrung und Starkung des Glaubens bewirke, und daß der
ſich Kräfte und Antrieb zu neuem geiſtigen Leben dadurch erhalte.
geſchieht in Abſicht der beiden zum chriſtlichen Glauben gehöri-
Stücke, Geſetz und Evangelium. Jedoch geſchieht es nicht
einen wunderthätigen oder magiſchen Einfluß der Taufe, oder
heiligen Geiſtes bey der Taufe. Denn:

b)

b) Dieſe Wirkung der Taufe hängt von dem mit der Taufe verbundenen Worte Gottes, oder der göttlichen Lehre des Chriſtenthums und der darin liegenden und damit verbundenen göttlichen Kraft ab. Vergl. Epheſ. 5, 26. „Chriſtus reinigt und heiligt die Glieder der Kirche in der Taufe durch das Wort“, d. i. die Lehre, das Evangelium, nach ſeinem ganzen Inhalt, ſeinen Vorſchriften und Verheißungen. Dieſe erhalten wir in der Taufe, und zu jenen bekennen wir Kraft und nehmen die Verpflichtung auf uns. Das Mittel alſo, wodurch die Taufe dies wirkt, oder Gott durch die Taufe iſt das Wort. So auch beym Abendmahl. Man ſagt alſo richtig: Gott oder der heilige Geiſt wirke in der Taufe auf das Herz des Menſchen, bringe gute Bewegungen, Entſchließungen u. ſ. w. darin hervor, nämlich durch das Wort. Alſo iſt die Wirkung der Taufe eigentlich Wirkung Gottes durch ſein Wort, oder durch den Inhalt der chriſtlichen Lehre, der uns durch die äußere Handlung der Taufe ſichtbar dargeſtellt, abgebildet und zugeeignet wird, um einen deſto ſtärkern Eindruck auf unſer Herz zu machen. Daher kann auch die Taufe verbum Dei viſibile heißen. S. §. 137. II. Auf gleiche Art alſo, wie Gott durch das Wort und beym Gebrauch deſſelben, wenn wir es hören oder leſen, auf unſer Herz wirkt, wirkt er auch bey dieſer ſichtbaren Vergegenwärtigung deſſelben durch dieſe äußern Religionshandlungen, Taufe und Abendmahl. Es gilt alſo hier alles das, was im zwölften Artikel von den göttlichen Gnadenwirkungen bemerkt iſt: von der biblichen Lehre davon §. 130. 131. und von den verſchiedenen Theorien der Theologen in den folgenden Paragraphen. Die Wirkung alſo iſt nicht wunderthätig, nicht magiſch und unwiderſtehlich, ſondern unſerer moraliſchen Natur gemäß. S. eben daſelbſt.

c) Es kommt bey der Taufe, nach der alten ſcholaſtiſchen Eintheilung, auf zwey Stücke (§. 137. II. 1.) an: materia (beſſer res) terreſtris, was dabey äußerlich in die Sinne fällt, das Waſſer; und coeleſtis, die unſichtbare Sache, die durch die ſichtbaren Zeichen abgebildet, mitgetheilt und zugeeignet wird. Dies iſt der heilige Gottesgeiſt und deſſen Kraft und Wirkungen, oder deutlicher: alles, was von Gott oder von dem heiligen Gottesgeiſt in der Taufe durch die göttliche Lehre in uns gewirkt wird.

Anm. Auguſtin erklärt ſich ſehr richtig über die Wirkung und Kraft der Taufe, (De bapt. I. 13. 18.): „ſie habe zwar die Kraft, Wiedergeburt (Sinnesänderung) bey dem Menſchen zu wirken; aber ſie wirke in dem Falle nichts zur Seligkeit des Menſchen, wenn in ihm ſelbſt ein Hinderniß (obſtaculum) ſey“. Ihm folgt hierin auch Luther, und erklärt ſich darüber ſonderlich im großen Catechismus ſehr planmäßig und richtig aus: „daß ſich das göttliche Wort und Unterricht von der Taufe nicht trennen laſſe, und daß ohne daſſelbe und ohne den Glauben darauf das Waſſer nichts als Waſſer ſey und dem Täufling nichts helfen könne.“ [S. M. p. 259. not. 4.]

d) Man stellt die Taufe häufig als einen Bund vor, der zwi
n Gott und Menschen errichtet wird, und gebraucht daher die
drücke: in seinem Taufbunde stehen, u. dergl. Die Benen
g ist von der Beschneidung und dem dabey errichteten Bünd
Gottes mit Abraham hergenommen; ingleichen aus 1 Petr. 3,
wo ἐπερώτημα von Luther durch Bund übersetzt ist, vergl.
Hebr. 8, 10. f. Die Sache ist wahr und gegründet, wenn sie
verstanden wird: Gott verheißt dem Menschen den Genuß aller
Wohlthaten, die ihm in der christlichen Lehre zugesagt werden,
eine feyerliche Art in der Taufe; und der Mensch verpflichtet sich
gen zum Gehorsam gegen Gott und die christliche Lehre, und
lt dazu die Kraft und den Beystand Gottes. Wer also diese
pflichtung nicht gebrochen und sich des Gnadenbeystandes Gottes
t verlustig gemacht hat, der steht noch in seinem Tauf
nde. Denn die Taufe ist allerdings Beglaubigung und Zusiche
g der Sündenvergebung und des ganzen Christenglücks, das Un
fand und der Beweis der Sündenvergebung und der Glückselig
[M. p. 250. §. 9.]

§. 141.

ber die Nothwendigkeit der Taufe, und ob sie wiederholt werden müsse.

I. Von der Nothwendigkeit der Taufe.

1) Eine innere und absolute Nothwendigkeit der Taufe läßt
nicht behaupten. Denn an und für sich betrachtet hat das
sser der Taufe oder die Handlung selbst, als äußere Handlung,
e Kraft zur Besserung und Beseligung der Menschen. Dies
gt bloß von der Wirkung Gottes durch das Mittel der mit der
fe verbundenen christlichen Lehre ab. Es ist also, da es eine von
sto eingesetzte willkührliche Religionshandlung ist, keine
ere Nothwendigkeit, als die Nothwendigkeit des Be
ls, (necessitas praecepti). Christus hat nämlich verordnet,
jeder Mensch, der sein Jünger seyn will, getauft werden solle.
r also Jesum Christum für einen göttlichen Gesandten erkennt
seine Befehle achtet, wird auch diese Verordnung befolgen müs
Es wird daher den Pharisäern von Christo der Vorwurf ge
ht, Luc. 7, 30., daß sie die göttliche Anordnung (βουλη θεου)
en der Taufe Johannis verworfen hätten. Und Jesus fordert es
h vom Nicodemus, Joh. 3, 3. 5. 7.; und befiehlt seinen Lehr
gern, alle, die sie zu Schülern machen würden, zu taufen, Matth.
Marc. 16. Aber falsch wäre es, wenn jemand behaupten woll
daß die Taufe allen und jeden Menschen zur Seligkeit
schlech

schlechterdings (absolute) nothwendig sey. Die Theologen behaupten daher mit Recht, daß, wenn ein Mensch die Taufe ohne seine Schuld entbehren müsse, er dadurch an seiner Seligkeit keinen Schaden leide. Auch die bekannte Stelle Marc. 16, 16.: Wer gläubt und getauft wird, wird beseligt; wer aber ungläubig ist, wird gestraft; ist nicht dagegen, sondern dafür. Denn hier wird nur den Ungläubigen, die vorsetzlich die christliche Lehre verwerfen, Strafe angekündigt, nicht aber denen, die ohne ihre Schuld der Taufe entbehren. Darum wird auch βαπτισθεις im zweyten Gliede nicht wiederholt. Denn wenn er ungläubig ist, so soll er nicht getauft werden; und geschähe es doch, so kann es ihm nichts helfen. Eben so ist es Joh. 3., wo die γεννησις εκ πνευματος als die Hauptsache vorgestellt wird, V. 6. — 8., wo zu die γεννησις εξ ὑδατος eigentlich nur Hülfs- und Förderungsmittel sey.

2) Etwas zur Geschichte dieser Lehre. Man findet schon von den ältesten Zeiten her über die Nothwendigkeit der Taufe mehrere einander ganz entgegenstehende Meinungen.

a) Schon im zweyten Jahrhundert läugneten einige, daß die Taufe bey jedem Christen nöthig sey, und daß es Christi Wille gewesen sey, daß alle und jede getauft werden sollten; sie behaupteten, wer ohnedies hinlänglichen Glauben habe, bedürfe der Taufe nicht. Von diesen redet Tertullian, (De bapt. c. 12. — 14.). Hiemit kamen einige Socinianer überein, welche behaupteten, daß die Taufe eigentlich gar nicht für solche gehöre, die von christlichen Eltern geboren wären, sondern daß sie bloß äußerer Einweihungsritus sey, wodurch Bekenner anderer Religionen in die christliche Kirche aufgenommen werden sollten, (womit auch mehrere andere Pelagianisch Denkende übereinstimmen). Es ist wahr, daß es an ausdrücklichen Zeugnissen und Nachrichten von Taufen der von christlichen Eltern Gebornen aus dem apostolischen Zeitalter fast gänzlich fehlt. Neuerlich ist die Frage wieder angeregt, und Teller (Excurs. I. zu Burnet. De fide et officiis) ist auch der Meinung, daß geborne Christen nicht wären getauft worden, sondern daß sie als im Schooß der Kirche geboren angesehn wären. Indessen bringt dies der von Christo und den Aposteln deutlich erklärte Zweck der Taufe mit sich, §. 140., und die Analogie der Beschneidung und die beständige Praxis der alten Kirche nach der apostolischen Zeit sprechen dafür. Mit mehr Kühnheit als irgendwo wurde die Entbehrlichkeit der christlichen Taufe behauptet, die Einsetzung derselben von Christo geläugnet, und die ganze Sache für eine Erfindung Petri ausgegeben, um sich den Juden gefällig zu machen, in C. C. Reiche's Schrift: Die Taufe der Christen, ein ehrwürdiger Gebrauch

ein Gesetz Christi, 1774; dagegen: J. E. Troschel, Die rtaufe, ein Gesetz Christi, Berlin 1774.

b) Unter den Katholiken in der ältern christlichen Kirche man immer sehr hohe Begriffe von der Nothwendigkeit und Nutzen der Taufe. Man pflegte dessen ungeachtet aber die so lange als möglich aufzuschieben, (procraſtinare,) welches schon Tertullian (De bapt. c. 18.) sehr anräth; und ließen sich erst kurz vor ihrem Tode taufen, wie z. B. Con- in der Große. Man glaubte nämlich, daß die Taufe alle , die vorher begangen sey, gleichsam wunderthätig wegnehme; en daß die nach der Taufe begangenen Sünden schwer oder icht vergeben würden. Daher meinte man, daß ein kurz vor Ende Getaufter, auch ein Märtyrer, (denn der Märtyrertod ben die Kraft,) als ein Mensch ohne Sünde aus der Welt gehe lig werde. Man erschwerte daher auch den Neubekehrten die sehr und hielt sie lange damit auf, ganz wider die Einrichtung en Sinn der Apostel, welche die Neubekehrten sogleich tauf- st mehrere tausend an Einem Tage, deren Verhalten und Recht- nheit sie doch unmöglich vorher hätten genau untersuchen kön- Apostelg. 2, 41. C. 16, 15. 33., vergl. Apostelg. 8, 13. [S. ngarten, Diſs. de procraſtinatione baptiſmi apud ve- Halle 1747.]

c) Als hierauf der Satz: extra eccleſiam viſibilem non ſalutem, sonderlich seit Augustin's Zeiten, mit allen seinen s hergeleiteten Folgerungen immer allgemeiner wurde, vor- ch in der occidentalischen Kirche, (s. §. 128. II. und 135. I.); man an, die Lehre von der absoluten Nothwendigkeit ufe zur Seligkeit zu behaupten, weil die Taufe die feyer- Einweihungshandlung zur Aufnahme in die Kirche ist, und wer nicht getauft sey, (folglich kein Glied der sichtbaren) könne der ewigen Seligkeit nicht theilhaftig werden. So te schon Auguſtin nicht nur von den Heiden und Kindern cher Eltern, sondern auch von den Kindern christlicher Eltern, r der Taufe stürben. Ihm folgten die Scholastiker. Daher an seit der Zeit an, die Taufen der Kinder sehr zu beschleuni- und nun erst wurden die sogenannten Nothtaufen recht

Es geschah auch nicht selten, daß man Kinder der Nicht- , z. B. der Juden, mit Gewalt und wider ihren und der Willen taufte, weil man meinte, ihnen dadurch zur Seligkeit helfen, wovon sich schon in frühern Zeiten Beyspiele finden. iese Meinung nicht im Sinne und Geiste der heiligen Schrift eht man schon daraus, daß die Beschneidung auf den achten stgesetzt war, und niemand darum als von den Rechten des Gottes ausgeschlossen angesehn wurde, wenn er früher starb.

II. Ist die christliche Taufe zu wiederholen? [M. §. 1 p. 254. 255.]

1) Es ist allerdings richtig, was jetzt herrschende Behauptung in der Kirche ist, daß die Taufe nicht zu wiederholen sey, wenn jemand von einer christlichen Partey oder Partikularkirche zur andern übergehe, oder wenn er grobe Versündigung begangen habe, oder excommunicirt gewesen sey und wieder aufgenommen werde. Denn a) die Taufe ist, sofern sie als äußere Religionshandlung betrachtet wird, Einweihungsritus und feyerliche Aufnahme in die christliche Kirche überhaupt. Der Täufling verpflichtet sich dadurch überhaupt zum Bekenntniß und zur Befolgung der Lehre Jesu, nicht aber zu einer einzelnen Partikularkirche. Keine dieser Partikularkirchen, (dergleichen es immer gegeben hat,) ist ausschließlich im Besitze der Wahrheit, (s. §. 134. II. 2.); aber darin kommen alle überein, daß sie sich für verbunden halten, die reine christliche Lehre zu bekennen, (die sie nämlich nach ihren Einsichten dafür erkennen). Hiezu verpflichtet jede Partey ihre Täuflinge, und also ist es in dieser Absicht einerley, wo und von wem man getauft ist. Dies sagt schon Paulus, 1 Cor. 1, 12. f., man werde durch die Taufe nicht für Menschen oder irgend eine Partey, sondern auf Christi Bekenntniß verpflichtet. b) Die Kraft und Wirkung der Taufe hängt auch nicht von der Partey oder dem Menschen ab, der sie verrichtet; er kann sie nicht vermehren und vermindern. S. 1 Cor. daf. c) Wir finden kein Beyspiel zu Christi und der Apostel Zeiten, daß die eigentliche christliche Taufe jemals wäre wiederholt worden, ungeachtet wir Beyspiele von groben Sündern und Excommunicirten in den damaligen christlichen Kirchen antreffen. d) Auch finden wir nicht, daß Johannis Taufe wäre wiederholt worden, (ob sie gleich jetzt die Sabäer im Orient jährlich wiederholen,) und eben dies gilt von der jüdischen Proselytentaufe. Die Beyspiele Apostelg. 2. und 19. gehören hieher nicht. S. §. 138. Num. IV. e) Deutlich lehrt dies endlich der beständige Sprachgebrauch der heiligen Schrift, da es von den Christen, die einmal aufgenommen sind, immer heißt, sie wären getauft worden, (baptizatos esse,) weil es ein- für allemal geschah, nicht: sie wurden getauft, (baptizari,) Röm. 6, 31. Gal. 3, 27. Es war eine vorübergegangene Sache. Anders verhielt es sich mit dem Abendmahl; dies war eine zu wiederholende Handlung, 1 Cor. 11, 25. f. Also nur dann, wenn bey der Taufe ein wesentliches Versehen vorgefallen ist, (wenn z. B. jemand etwas dabey verabsäumt oder geändert hätte, was zum Wesentlichen der Taufe gehört, als den Gebrauch des Wassers, oder die Erklärung über den Zweck dieser Handlung, oder wenn ein Nichtchrist diese Handlung verrichtet hätte, s. Apostelg. 2. und 19. §. 138. IV.,) nur dann muß

nuß sie erneuert werden, weil die Taufe dadurch aufhört, wahre christliche Taufe zu seyn.

2) Die Meinungen über die Rebaptization waren schon in der alten christlichen Kirche verschieden. Schon im zweyten Jahrhundert pflegte man in Afrika, (wie aus Tertull. De pudic. c. 19., De bapt. c. 15. erhellt,) die Häretiker wiederzutaufen, und dies geschah auch in vielen Provinzen des Orients. Hingegen in Rom und in andern europäischen Gemeinen, nicht; sondern man legte ihnen bloß die Hände auf bey der Wiederaufnahme, und berief sich desfalls auf apostolische Tradition: wer nach Christi Vorschrift getauft sey, sey recht getauft, wenn es auch von einem Ketzer geschehen sey. Hierüber entstand im dritten Jahrhundert ein heftiger Streit zwischen Stephanus, Bischof zu Rom, und der andern (afrikanischen) Partey, deren Gewohnheit sonderlich Cyprian eifrig vertheidigte. Aber man konnte sich nicht vereinigen, und jede Gemeine blieb für's erste bey ihrer bisherigen Observanz. Doch hatte man diese Grundsätze in der afrikanischen Kirche, so wie in den meisten übrigen, nach und nach abgelegt; sie wurden aber im vierten Jahrhundert von den Donatisten wieder erneuert, und von verschiedenen Fanatikern der folgenden Jahrhunderte, die keine von einem Häretiker oder einem mit ihnen nicht in Kirchengemeinschaft lebenden Lehrer verrichtete Taufe für gültig erkennen wollten. Dieselbe Behauptung wurde von der schwärmerischen Partey, die unter dem Namen der Anabaptisten bekannt ist, im sechzehnten Jahrhundert erneuert. Jedoch änderten sie hernach ihre Theorie dahin ab, daß sie bloß die Kindertaufe verwarfen und nur Erwachsene zur Taufe ließen; und dies ist noch jetzt die Lehre der Mennoniten und der andern Anabaptisten, daher sie die als Kinder Getauften wiedertaufen, weil die Kindertaufe nicht gültig sey und als ungeschehn angesehn werden müsse. Sie wollen daher auch nicht Wiedertäufer heißen. Die Behauptungen aller Anabaptisten, älterer und neuerer Zeiten, fließen theils aus unrichtigen Begriffen von der Kraft und Wirkung der Taufe, theils aus irrigen Begriffen von der Kirche her. Viele von denen, welche die Wiedertaufe verwarfen, hatten zwar eben diese irrigen Meinungen; allein sie wollten diese Folgerungen daraus nicht zugestehen. a) Die Afrikaner des zweyten und dritten Jahrhunderts hatten mit ihren Gegnern den Satz gemein, daß man durch die Taufe Sündenvergebung und ewige Seligkeit erlange, und durch das Handauflegen des Bischofs den heiligen Geist, und zwar dachten sich beide dabey oft eine Art magischer oder wunderthätiger Wirkung, (s. §. 139. IV.). Die Afrikaner schlossen nun daraus, daß, da die Häretiker nicht den wahren christlichen Glauben hätten, sie auch nicht als Christen anzusehen wären; folglich ihre Taufe keine christ-

liche Taufe sey, und daß sie daher auch, als Unchristen, des heiligen Geistes nicht empfänglich wären. b) Die Donatisten behaupteten nun ganz deutlich und bestimmt, daß die christliche Kirche nur aus heiligen und frommen Leuten bestehen müsse, und daß diese ächte und wahre christliche Kirche nur bey ihnen allein anzutreffen sey. S. §. 135. 11. Daher tauften sie alle, die zu ihrer Parey übergingen, wieder. Denn sie behaupteten, bey den Häretikern sey nicht gratia baptismi; und die Ordination der Lehrer außer ihrer Gemeine sey nicht gültig, sie hätten nicht den heiligen Geist, könnten also nicht gültig taufen. Ueberhaupt meinten sie, daß die Wirksamkeit der Sakramente mit von der Würdigkeit dessen abhänge, der sie verrichte. c) Die Anabaptisten des sechzehnten Jahrhunderts gingen von eben dem Satze aus, daß die Kirche eine Gesellschaft von lauter Heiligen und Wiedergebornen seyn müsse. Daher verwarfen sie und ihre Nachfolger die Kindertaufe. Denn von Kindern wisse man ja noch nicht, ob sie fromm oder gottlos leben würden; sie könnten auch der Kirche noch nicht versprechen, daß sie heilig leben wollten. Es müßten also nur Erwachsene getauft werden. [Vergl. die sonst viel Gutes enthaltende Schrift eines Taufgesinnten: Ueber die moralischen Zwecke und Verpflichtungen der Taufe. Aus dem Englischen, Leipzig 1775, 8. S. D. J. L. Stark's Geschichte der Taufe und der Taufgesinnten, Leipzig 1789, gr. 8.]

§. 142.

Ueber die Taufe der Kinder, (paedobaptismus).

[M. §. 10. — 14. p. 251. — 255.]

Viele der Aeltern und Neuern haben die Kindertaufe gemißbilligt. Bey Tertullian (De bapt. c. 18.) wird sie zuerst ausdrücklich widerrathen, ob er sie gleich nicht geradezu verwirft, da sie damals schon üblich war. Ueberhaupt aber war zu jener Zeit das Aufschieben der Taufe sehr gewöhnlich; und wer dieser Meinung war, konnte auch die Kindertaufe nicht billigen. S. §. 141. I. 2. Von den Anabaptisten des sechzehnten Jahrhunderts und ihren Nachfolgern wurde die Kindertaufe auch verworfen, aus den §. 141. am Ende angeführten Gründen; und Mich. Servetus, im sechzehnten Jahrhundert, wollte vor dem dreyßigsten Lebensjahre niemanden getauft wissen. Im neuen Testamente selbst ist kein entscheidendes Beyspiel. Denn gegen die Stellen, wo die Taufe ganzer Familien erwähnt wird, Apostelg. 10, 42. 48. C. 16, 15. 33. 1 Cor. 1, 16., läßt sich einwenden, daß es ungewiß sey, ob Kinder mit dabey waren, und wenn sie dabey waren, ob sie damals wirklich getauft sind. Es folgt auch aus der Stelle Matth. 28, 19. an sich

nicht,

cht, daß Christus die Kindertaufe befohlen habe, (das μαθητευειν : weder dafür noch dawider,) eben so wenig nothwendig aus Joh. 5. und Marc. 10, 14. 16. Es ist also aus dem neuen Testamente in ausdrücklicher Befehl der Kindertaufe nachzuwei- n, wie Morus (§. 12.) richtig bemerkt. Von vielen ist die Kin- rtaufe mit schlechten Gründen, a priori vertheidigt worden, z. B. mit die Kinder den Glauben erhielten, der zur Seligkeit noth- endig sey, u. s. w. Es ist genug, zu zeigen: 1) daß die Kinder- ufe von Christo nicht verboten, und seinem Willen und seinen rundsätzen nicht entgegen, sondern völlig gemäß sey; 2) daß wahrscheinlich schon in der apostolischen Kirche statt gefunden be; und 3) daß sie nicht ohne Nutzen sey.

I. Gründe für die Rechtmäßigkeit und das Alterthum : Kindertaufe.

1) Daß die Kindertaufe, als feyerliche Einweihungshandlung rachtet, dem Willen und den Absichten Christi nicht entgegen seyn ne, läßt sich schon aus seinem eignen Ausspruche Matth. 10, . schließen: Lasset die Kinder zu mir kommen, wehret ihnen nicht, ν γαρ τοιουτων ἐστιν ἡ βασιλεια του θεου. Dies ist zwar kein ebot der Kindertaufe. Aber wenn auch die Kinder Antheil an : christlichen Kirche und dem ganzen Christenglücke (βασιλεια ου) haben können und sollen, so kann es nicht unrecht seyn, sie rch diese feyerliche Einweihungshandlung in die christliche Kirche fzunehmen. Und wenn nach Christi Absicht die Kinder an den chten und Vorzügen der Christen von der frühesten Jugend an An- il haben sollen, so muß es auch seinem Willen gemäß seyn, sie rch diese Einweihungshandlung in die Pflanzschule seiner Bekenner erlich aufzunehmen. Vergl. 1 Cor. 7, 14.

2) Die christliche Taufe ist der Beschneidung in so fern nz ähnlich, daß diese die Einweihungshandlung bey der alten rfassung war, jene bey der neuen, §. 137. II. am Ende, und . p. 253. not.; nur daß die christliche Taufhandlung noch weit ßere göttliche Wohlthaten abbildet und mittheilt, als diese. Nun er wissen wir, daß die Söhne der Juden und auch der Proselyten, ch göttlicher Vorschrift, beschnitten wurden am achten Tage, wo doch noch keinen Begriff von der Absicht und Bedeutung dieser ligionshandlung hatten. Nach dieser Analogie konnten nun bey Christen Kinder getauft werden selbst in den Jahren, wo von der Absicht der Handlung noch nichts verstanden und noch n Bekenntniß selbst ablegen konnten. Wenigstens mußte den ersten risten und selbst den Aposteln, die selbst geborne Juden waren, se Analogie sehr einleuchtend seyn. Sollten also nicht, wenn sich e ganze Familie zur Zeit der Apostel taufen ließ, die Kinder mit-

ge-

getauft seyn? Und sagt nicht Paulus allgemein, daß alle getauft seyen zu einer Zeit, da sich von christlichen Eltern geborne Erwachsene in christlichen Gemeinen befanden? S. 1 Cor. 1. und 12. und Gal. 3. Wäre es vollends ganz ausgemacht, daß schon zu Christi Zeiten die jüdische Proselytentaufe üblich gewesen wäre, (§. §. 138.), so würde dies die Sache noch mehr bestätigen. Denn die Kinder der Proselyten wurden mitgetauft. Wenn aber auch die Proselytentaufe erst am Ende des ersten und im Anfange des zweyten Jahrhunderts aufgekommen und Nachahmung der christlichen wäre, so würde sich dann doch dies daraus schließen lassen, daß damals die Kindertaufe unter den Christen üblich gewesen seyn müsse.

3) Der entscheidendste Grund ist hier der: Christus verordnet zwar nicht die Kindertaufe ausdrücklich; aber wenn Christus bey seinem Befehl, alle zu taufen, die Kinder hätte ausgenommen wissen wollen, so würde er dies ausdrücklich haben sagen müssen, Matth. 28. Denn da die ersten Lehrjünger Jesu als geborne Juden es nicht anders wußten, als daß auch Kinder durch die Beschneidung in die israelitische Kirche aufgenommen werden müßten, so war es natürlich, daß sie dies auf die Taufe ausdehnten, wenn es Christus nicht ausdrücklich untersagte. Hätte er also gewollt, daß es nicht geschehen sollte, so würde er dies zuverlässig mit ausdrücklichen Worten gesagt haben.

4) Daß die Kindertaufe bald nach den Zeiten der Apostel in der occidentalischen und orientalischen Kirche sehr gewöhnlich gewesen sey, leidet, wenn mehrere historische Data zusammengenommen werden, keinen Zweifel. [M. p. 251. not. ad §. 10.] Zwar haben viele schon aus Justin dem Märtyrer und Irenäus Zeugnisse dafür anführen wollen, diese aber sind nicht entscheidend genug. Das Wichtigste, was sich aus den ältesten Kirchenvätern und der Kirchengeschichte dafür anführen läßt, ist Folgendes: a) Aus Tertullian (De bapt. c. 18.) sieht man schon deutlich, daß zu seiner Zeit die Kindertaufe in Afrika und anderwärts üblich gewesen ist, ob er gleich selbst nicht günstig davon urtheilt. b) Zu Cyprian's Zeit, im dritten Jahrhundert, entstand ein Streit über den Tag, wenn ein Kind zu taufen sey, ob vor dem achten Tage? Aber, ob Kinder getauft werden müßten? darüber war die Frage gar nicht, hierin waren alle einig. c) Augustin sagt, die Kindertaufe sey apostolica traditio, und: totam ecclesiam id traditum tenere. Aber weit erheblicher ist d) das Zeugniß eines viel frühern und wichtigern Schriftstellers, aus dem dritten Jahrhundert, Origines, (Comm. in ep. ad Rom. VI.,) der gleichfalls sagt: „die Kirche habe dieses als Ueberlieferung (παραδοσις αποστολικη) von den Aposteln erhalten". Hier könnte man zwar einwenden: die

Kir-

irchenväter berufen sich gar zu gern auf apostolische Traditionen, n ihren Behauptungen und den kirchlichen Einrichtungen desto ehr Ansehn zu geben. Aber wenn die Kindertaufe nicht in der That on Gewohnheit der ältesten Kirche gewesen wäre, so ist ganz un greiflich, wie es möglich gewesen wäre, daß sie hierauf in kurzer it so allgemein hätte werden können, und zwar ohne alle Wider rüche und Streitigkeiten. Als Origenes geboren wurde, unge hr im Jahr 185, war sie in der christlichen Kirche schon ganz allge ein üblich, und er wurde, wie er selbst sagt, als ein Kind getauft. äre sie zur Zeit der Apostel nicht gewöhnlich gewesen, so müßte n doch annehmen, daß hernach zuerst einzelne Lehrer oder Kirchen gefangen hätten, Kinder zu taufen. Aber eine solche Neuerung tte in jenen Zeiten, wo man in den größten Kleinigkeiten so eifer hig über das alte Herkommen hielt, unmöglich ohne große Bewe ng, Streit, Widerspruch, Concilien geschehen können. Wir fin n ja dergleichen bey sehr unbedeutenden Dingen. Aber davon ft man hier nicht die geringste Spur an. Man kann also keine t angeben, in welcher nach dem Tode der Apostel die Kinder fe erst eingeführt wäre. Also muß sie von Anfang an gewesen n. Weder Tertullian noch Pelagius wußten von einem tern Ursprunge derselben, als jener sie tadelte, und dieser gnete, daß sie nöthig sey, um den Kindern Vergebung der nden zu verschaffen. [Zur Geschichte der Kindertaufe und ihrer gner s. Guil. Wall, Historia baptismi infantum, ex glico vertit et auxit J. Lud. Schlosser, (Pastor zu Ham g,) 2 Tomi, 4., Bremen 1748; und Joh. Ge. Walch, storia paedobaptismi Saecc. IV priorum, Jena 1739.]

II. Von dem Nutzen und den Wirkungen der Kindertaufe. nn gleich die Kinder zu der Zeit, wenn sie getauft werden, ets davon wissen und keines Begriffs davon fähig sind, und st kein Bekenntniß ablegen können, (als welches die Haupteinn dungen dagegen sind); so folgt doch daraus nicht, daß die ndertaufe ohne Nutzen sey, so wenig, wie bey der jüdischen schneidung. Sie hat doppelten Nutzen.

1) Für die Kinder selbst. Hier ist der Nutzen wieder gen wärtig und zukünftig. Was a) die gegenwärtige Wirg betrifft, so ist es, so viel uns davon deutlich in die Augen t, hauptsächlich die, daß sie von da an Mitglieder der Pflanzle der Bekenner Christi werden, und schon als Kinder die Rechte Vortheile derselben genießen, so weit sie ihrer in dem Alter ig sind, §. 140. Dies ist hinlänglich, und man hat nicht nöthig, Lehre vom Kinderglauben anzunehmen, sofern nämlich etwas unter verstanden wird, was ohne Erkenntniß, und Fähigkeit, den rstand zu gebrauchen, statt finden könnte. S. §. 121. II. und

Morus p. 249. Aber in der allgemeinen Behauptung, daß Gott, so weit sie Empfänglichkeit dafür haben und sobald sie dieselbe haben, Gutes in ihnen wirke, zu ihrem Heil, ist nichts Widersinniges, sondern sie ist ganz vernünftig und biblisch. Auch ist es gewiß, daß wir die Zeit und die Art und Weise dieser Empfänglichkeit nicht sicher beurtheilen und genau abmessen können. b) Sobald ihre Verstandeskräfte sich nur einigermaßen zu entwickeln anfangen, sind sie auch der uns bekannten innern und moralischen Wirkung der Taufe oder Gottes bey der Taufe und durch die Taufe fähig. Hierauf müssen sie daher bey dem Unterricht im Christenthum beständig geführt werden; man muß ihnen zeigen, daß auch sie durch die Taufe an allen den großen göttlichen Wohlthaten und Verheißungen, welche den Christen gegeben sind, Antheil bekommen haben, und daß sie sich feyerlich durch die Taufe verpflichtet haben, unter Gottes Beystand und Leitung alle die Bedingungen zu erfüllen, unter denen die Christen jene großen Verheißungen erhalten haben. Im jugendlichen Alter ist gerade dies Mittel überaus wirksam zur Erweckung frommer Gesinnungen, und es wirkt auf das ganze folgende Leben. Es ist deshalb, wie auch Morus (p. 254. in der Mitte) wohl bemerkt, ein sehr zweckmäßiger und löblicher Gebrauch in der protestantischen Kirche, daß die Kinder, ehe sie zum ersten Mal zum Abendmahl gehen, vollständig in den theoretischen und praktischen Wahrheiten des Christenthums, zu deren Annahme und Befolgung sie durch die Taufe verpflichtet sind, unterrichtet werden. Man nennt dies die Confirmation (des Taufbundes). Sie ist, wie die Erfahrung lehrt, von dem gesegnetsten Erfolg bey vielen für ihr ganzes Leben; und es ist Pflicht des evangelischen Lehrers, allen Fleiß darauf zu verwenden und sie recht zweckmäßig und praktisch einzurichten. Zeigt sich auch der Nutzen bey vielen nicht gleich, so kommt er oft in späten Jahren nach. Denn der in das Herz gestreuete gute Same liegt oft lange Zeit verborgen, ehe er aufgeht. Es ist auch die Taufe für die Kinder kein Zwang, gerade eben so wenig, als wenn jemand als Kind zu einem Canonicat oder als akademischer Bürger eingeschrieben wird. Denn es hängt hernach alles von ihrer eignen gewissenhaften Ueberzeugung, Wahl und Entschließung ab, sobald sie ihren Verstand gebrauchen können.

2) Für die Eltern und Angehörigen oder Verpfleger der Kinder. Auch für diese vornehmlich ist die Taufe der Kinder in vieler Absicht nützlich; und man kann sagen, daß schon dies ein hinlänglicher Grund gewesen wäre, die Kindertaufe zu verordnen. Denn a) den Eltern wird dadurch auf eine feyerliche und rührende Art die Versicherung gegeben, daß die den Christen ertheilten großen Vorrechte und Verheißungen auch ihren Kindern zu Theil wer-

sollen; und hiedurch werden bey ihnen religiöse Empfin-
, fromme Gesinnungen und Vorsätze erweckt und befördert.
werden dadurch zu einer christlichen Erziehung ihrer Kinder
verpflichtet und aufgemuntert, damit ihren Kindern die
ertheilten Rechte erhalten werden und sie einst zur wirklichen
ung und zum Genuß derselben gelangen können. Auf diese
müssen die Eltern sonderlich bey der Taufhandlung von einem
chen Lehrer geführt werden, nach Anleitung der oben ange-
n Stellen. S. übrigens von zweckmäßiger Einrichtung der
räuche bey der Kindertaufe §. 139. am Ende in der An-
ung.

Zweyter Abschnitt.

Vom Abendmahl. [M. p. 259. f.]

§. 143.

Ueber die Benennungen des Abendmahls und deren Veranlassung und Absicht.

I. Benennungen des Abendmahls. Die biblischen sind: 1) *Κυριακον δειπνον*, die Mahlzeit, die Christus befohlen hat und die Christo zu Ehren gehalten wird, (Gedächtnißmahl Christi,) 1 Cor. 11, 20. Daher die gewöhnlichen Benennungen: Abendmahl, coena domini, oder sacra coena, weil es bey einer Abendmahlzeit eingesetzt wurde. Damit ist ganz gleichbedeutend: 2) *Τραπεζα Κυριου*, 1 Cor. 10, 21., wo auch *ποτηριον Κυριου* steht. Man rechnet auch häufig dahin den Ausdruck: *Κλασις του αρτου*, Apostelg. 2, 42. Aber dieser ist vielmehr allgemeiner von Agapen zu verstehen, (an deren Ende zwar oft, aber nicht immer, in der ersten Kirche das Abendmahl gehalten wurde,) s. V. 46. *μεταλαμβανειν τροφης*. Auch will Michaelis Hebr. 6, 4. *δωρεα επουρανιος* das himmlische Manna übersetzen und vom Abendmahl verstehen. Es scheint aber überhaupt die den ersten Christen verheißenen unverdienten göttlichen Wohlthaten zu bedeuten. Der kirchlichen Namen sind sehr viele. Hier einige der vornehmsten. 1) *Κοινωνια*, communio, (gemeinschaftliche Mahlzeit). Ist aus 1 Cor. 10, 16. genommen, wo es aber das Bekenntniß anzeigt, das wir Christen durch den Genuß des Abendmahls gemeinschaftlich ablegen von unserm Antheil an Christo und den heilsamen Folgen seines Todes für uns, und die wirkliche Theilnahme, die wir daran haben. 2) *Ευχαριστια* und *ευλογια*, (denn beide sind synonym,) wegen der dankbaren Erinnerung an Christum und an die uns durch ihn geschenkten göttlichen Wohlthaten. Er selbst hatte das Abendmahl mit einem Dankgebet eröffnet, welches man immer mit Recht beybehalten hat. Die Benennung: eucharistia, kommt schon bey Ignatius, Justin dem Märtyrer,

ter, Irenäus, Tertullian vor. 3) Συναξις, συναξις ἁγια. eigentlich Verſammlung; dann vorzugsweiſe: Zuſammenkunft zur altung des Abendmahls, und daher endlich das Abendmahl ſelbſt. ermuthlich gab 1 Cor. 11, 18. 20. dazu Gelegenheit, (συνερχομενων ων). 4) Λειτουργια, auch vorzugsweiſe, als der vornehmſte heil der gottesdienſtlichen Handlung der Chriſten, und beſonders ohl wegen der Aufopferung Jeſu, die dabey gefeyert wurde, λειτουργια insbeſondere ein Opfer bedeutet. 5) Auch die Aus drücke: μυστηριον, coena myſtica, und miſſa, weil die Catechu enen von dieſer Mahlzeit ausgeſchloſſen waren und, wie die an ern Nichtchriſten, nicht dabey ſeyn durften; daher ſie von den Diakonen mit den Worten: Ite, miſſa eſt (concio), entlaſſen urden. Miſſa, ae, iſt eigentlich dimiſſio catechumenorum t poenitentium. 6) Noch andere Benennungen, die von Opfern nd Darbringung derſelben hergenommen ſind, als προσφορα, oblatio, θυσια, θυσια ἀναιμακτος, altare, ſacramentum altaris, u. ſ. w.; dergleichen findet man in den alten iturgien ſehr häufig. [S. M. p. 271. not. 2.] Chriſtus ſelbſt hatte as Abendmahl beſonders zum Andenken und zur Feyer ſeines Todes der ſeiner Aufopferung für die Menſchen eingeſetzt, und er ſelbſt ebraucht bey der Einſetzung lauter Opferausdrücke. Nun pflegten die begütertſten Chriſten zu den Agapen Speiſe und Trank mitzubringen, und von den Ueberbleibſeln dieſer Gaben (προσφορα, προσκομιδη) hielten ſie das Abendmahl zum Andenken der Aufopferung Chriſti. Dies gab zuerſt Gelegenheit, das Abendmahl mit einem Opfer zu vergleichen, zumal, da den Chriſten von Heiden und Juden vorgeworfen wurde, daß ſie keine Opfer hätten; und allmählig gewöhnte man ſich daran, das Abendmahl nicht nur als Gedächtnißfeyer der Aufopferung Chriſti, ſondern als wirkliche Wiederholung der Aufopferung Chriſti zu betrachten, woraus nach und nach allerley grobe Irrthümer entſtanden. Die erſten Spuren dieſer Ideen findet man ſchon bey Juſtin dem Märtyrer, Irenäus, Tertullian, und noch mehr bey Cyprian, Auguſtin u. a. [S. Erneſti im Antimuratorius, Opusc. theol. p. 80.; und von den kirchlichen Benennungen überhaupt: Caſaubonus Exerc. in Baron. Ex. 16. p. 445.]

II. Von den Stellen des neuen Teſtaments, die von Einſetzung des Abendmahls handeln; über die Veranlaſſung, welche Chriſtus zur Stiftung des Abendmahls hatte, und ſeine Abſicht dabey im Allgemeinen. [M. §. 1. 2. p. 259. f.]

1) Die Einſetzung wird in folgenden Stellen beſchrieben: Matth. 26, 26. — 28. Marc. 14, 22. — 24. Luc. 22, 19. 20. Lucas hat einiges ausführlicher und deutlicher. Johannes hat vom

Abend-

Abendmahl gar nichts, (weil er es als bekannt voraussetzt). Paulus aber erzählt die Stiftung des Abendmahls, und kommt in den Worten dem Lucas am nächsten, 1 Cor. 11, 23. — 25. Er redet von den in Corinth bey den Agapen und dem damit verbundenen Abendmahl eingerissenen Unordnungen, und nimmt daher Gelegenheit, in der ganzen Stelle V. 17. — 34. von der Absicht, den Wirkungen und dem anständigen Genuß des Abendmahls zu reden. Vergl. auch C. 10, 16. 17. Ob die Stelle Joh. 6, 50. f., wo Christus vom Essen seines Leibes und Trinken seines Bluts redet, hieher gehöre, darüber sind die Theologen verschiedener Meinung. [S. M. p. 269. not. D.] Weil die Reformirten diese Stelle häufig zur Vertheidigung ihrer Theorie benutzt haben, so haben viele lutherische Theologen gar nicht zugeben wollen, daß diese Rede Christi zur Erläuterung der Einsetzungsworte des Abendmahls gebraucht werden könne, z. B. auch Ernesti. So viel ist gewiß, daß in der Stelle selbst nicht vom Abendmahl die Rede ist, da dies damals noch nicht gestiftet war. Aber die Ausdrücke haben allerdings eine auffallende Aehnlichkeit; und da die Rede, ihrer ungewöhnlichen Ausdrücke wegen, damals große Sensation erregte, (V. 60. 61.), so kann es nicht anders seyn, als daß seine Jünger sie im Gedächtniß behalten, sich bey Haltung des Abendmahls und bey den Einsetzungsworten derselben erinnert, und sich vieles in der ganzen Handlung daraus erklärt haben müssen; zumal, da jene Rede Jesu beym Johannes, Cap. 6., kurz vor dem Passah gehalten wurde, (V. 4.,) und da die Bilder von Opfern hergenommen sind, deren Fleisch man bey den Opfermahlzeiten aß, vornehmlich beym Osterlamm, der feyerlichsten unter allen. Und gerade beym Passah setzte Jesus das heilige Abendmahl ein. Es kann auch dann, wenn diese Stelle bey der Erläuterung der Einsetzungsworte mit zu Hülfe genommen wird, die lutherische Vorstellung doch dabey bestehen. Denn auch jeder Lutheraner muß es als einen Hauptzweck bey Stiftung des Abendmahls erkennen, daß wir dadurch an die Lehre von dem für uns aufgeopferten Leib und dem für uns vergossenen Blut Christi nachdrücklich und lebhaft erinnert, und uns das große Verdienst Christi um uns dargestellt und zugeeignet werde. Nun ist im Johannes σαρξ und αἱμα Χριστου doch offenbar die Lehre von Jesu, sofern er seinen Leib zum Besten der Menschen aufgeopfert und sein Blut für sie vergossen hat, s. V. 51. und 63.; und essen und trinken ist: πιστευειν εἰς Χριστον (ἐσταυρωμενον), s. V. 47. 50. 51. 56. Was Speise und Trank dem Leibe sind, (wie sie zu seiner Nahrung und Stärkung dienen,) das ist der lebendige Glaube an diese Lehre, — Seelenspeise, geistige Nahrung, pabulum animi, — der Seele. Es ist daher zu verstehen „von der Wahrheit von seiner Aufopferung oder Versöhnung, und dem Genuß davon für das Herz". Und das war ja auch eben ein Hauptzweck des Abendmahls, das Andenken derselben zu erhalten und sie sinnlich dar-

uſtellen und zuzueignen. Man kann alſo nicht behaupten, daß Stelle gar nicht zur Erläuterung der Einſetzungsworte und der jen Handlung, (ſofern ſie ſymboliſch und ſinnlich darſtellend iſt,) aucht werden könne. [Vergl. vornehmlich Storr, Doctrinae iſtianae pars theoretica, p. 314. f.]

2) Woher nahm Chriſtus zur Einſetzung dieſer Mahlzeit Ge- ıheit? Was veranlaßte ihn zunächſt dazu? Er war gewohnt, von ihn umgebenden Lokal Gelegenheit zu Belehrungen herzuneh- , und bey der Paſſahmahlzeit ſelbſt war auch alles ſymboliſch, der Hausvater, (den Chriſtus hier unter den Seinigen machte,) ete alles auf die Begebenheiten der Vorfahren hin. Es ſcheint, Chriſtus von der in der iſraelitiſchen Kirche eingeführten Paſſah-)lzeit Gelegenheit dazu nahm. a) Chriſtus hob die alte Ver- ng (παλαιαν διαθηκην) auf; es wurden folglich auch alle jüdi- Feſte, Opfer und alle damit verbundene Feyerlichkeiten aufge- n, alſo auch das Paſſah, eine der vornehmſten Feyerlichkeiten iſraelitiſchen Kirche. Es geſchah dies, wie das neue Teſtament er lehrt, durch den Tod Chriſti. Gleichwohl aber konnte man e Mahlzeit und andern jüdiſchen Feyerlichkeiten den Nutzen nicht rechen, daß ſie das dankbare Andenken an die empfangenen ichen Wohlthaten erhielten und zur Erweckung frommer Empfin- ıen viel beytrugen. S. §. 137. III. 1. Ueberdies waren bey den eliten und Heiden Opfermahlzeiten gewöhnlich, die aller- s mit der Religion in genauer Verbindung ſtanden, daher auch lus nicht will, daß die Chriſten, die aus dem Kelche des rn trinken und an dem Tiſche des Herrn eſſen, aus dem Kelche Götzen trinken und an dem Tiſche der Götzen eſſen ſollen, 1 Cor. 15. — 21. Doch kann man eigentlich nicht ſagen, daß die ge- nlichen Opfermahlzeiten unter Juden und Heiden Chriſtum zu- ſt oder allein dazu veranlaßt haben, wie Cudworth in Schrift: De vera notione ſacrae coenae, behauptet, ſich bey ſeinem Syſtema intellectuale befindet und mit Mos- m's Erinnerungen begleitet iſt, welche Meinung Warburton angenommen haben. Es iſt auch falſch, daß dies Abendmahl wirkliche Opfermahlzeit ſey, wie die jüdiſche, ob es h coena religioſa ſ. ſacra iſt, und ob ſie gleich mit den Opfer- lzeiten verglichen werden kann, wie auch Paulus thut, 1 Cor. [S. Morus p. 261. Anmerk. und 271. Anmerk. 2. Vielmehr n Chriſtus von den abgeſchafften jüdiſchen Opfermahlzeiten und nders von der Paſſahmahlzeit Gelegenheit her, dieſe feyer- Mahlzeit einzuſetzen, zur Erhaltung des Andenkens ſeiner Aufopfe- g unter ſeinen Bekennern. Jedoch band er dieſe Feyerlichkeit nicht beſtimmte Zeit, noch ſchrieb er vor, wie oft ſie wiederholt werden e, ganz im Geiſt ſeiner Lehre und ſeiner übrigen Einrichtungen.

Er

Er sagt bloß: Thut dies, so oft ihr es thut, zu
nem Gedächtniß, s. 1 Cor. 11, 25. b) Das Passah
stiftet zum Andenken der Befreyung aus Aegypten und der E
aus vielen Trübsalen, und sollte deshalb auch von den Nach
wiederholt werden, um sich der göttlichen Wohlthaten dankb
zu erinnern. S. 2 Mos. 13, 9. vergl. Cap. 12, 26. 27.
hieß es auch פסח, Errettungs-, Befreyungsfest.
nun diese christliche Festlichkeit zur dankbaren Erinnerung
stum, an die Errettung von der Sünde und Strafe der Sün
an die übrigen geistlichen Wohlthaten, die wir ihm zu v
haben, dienen, und wiederholt werden, εἰς την ἐμην ἀν
Luc. 22, 19. 1 Cor. 11, 24. — 26. Darum sagt Paulus
5, 7.: το πασχα ἡμων ὑπερ ἡμων ἐτυθη, Χριστος
meint er da nicht das Abendmahl selbst; aber man sieht doc
die genaue Verbindung dieser Begriffe. Uebrigens können
setzungsworte: Das ist mein Leib, u. s. w., nicht aus
schen Formeln beym Osterlamm erklärt werden: Das
Brod des Elends, das unsere Väter aßen,
Denn die sind erst nach der Zerstörung des zweyten Tempel
kommen, und finden sich nicht einmal im Talmud, wie Sch
(Hor. Talmud. ad Matth. 26, 26.) und Deyling (Obs.
P. I. Exerc. IV. p. 221.) gezeigt haben. Vielmehr si
Worte Christi nach der Mosaischen Formel bey der feyerliche
ction des Gesetzes, die gleichfalls mit Opfern geschah, geformt,
24, 8.: Das ist das Blut des Bundes, den der He
euch macht. [M. p. 260. not. 2.] c) Christus setzte das
mahl nicht während der Passahmahlzeit selbst, sondern nach de
ein, um diese Mahlzeit dadurch recht feyerlich zu machen und
der Passahmahlzeit ganz zu unterscheiden. Dies wurde v
alten Christen in so fern nachgeahmt, die zwar das Abendma
den Agapen hielten, aber als eine besondere Feyerlichkeit, n
endigter Mahlzeit. Es ging bey den gesellschaftlichen Mahlzeit
Juden, bey Opfermahlzeiten, Passahmahlzeit, u. s. f., ein
herum, wobey ein Dankgebet gesprochen und der Becher zum
Gottes ausgetrunken wurde; eine Gewohnheit, die wir auc
andern alten Völkern finden. Vergl. Ps. 116, 13. 1 Chron. 16
und ποτηριον δαιμονιων 1 Cor. 10, 21. Hiemit beschloß
Christus die Passahmahlzeit, Luc. 22, 17., und nun, als sie
gessen hatten, (ἐσθιοντων αὐτων, Matthäus und Marcus,
nach Lucas und Paulus, μετα το δειπνησαι,) verrichtete e
neuem, wie sonst beym Anfange der Mahlzeit geschah, ein Dank
(εὐχαριστησας,) um dadurch diese Mahlzeit von den vorher
genen ganz zu trennen, und theilte das Brod aus und ließ den
zum zweyten Mal herumgehen. Er nahm es von dem übrig ge
nen Brode und dem übrig gebliebenen Weine, als dem orden

Tischgetränk, und hielt davon diese Gedächtnißmahlzeit. Auch dies war seinen Grundsätzen ganz angemessen, daß er sie so einfach, als möglich war, einrichtete, so daß sie ohne viel Umstände und Schwierigkeiten mit leichter Mühe und an allen Orten wiederholt werden konnte; dies anders, als bey der israelitischen Passahmahlzeit, 2 Mos. 12, 3. f., wo alles zusammengesetzt und umständlich war.

Anm. Christus hat die Haltung des Abendmahls nicht bloß den Aposteln, sondern allen Christen anbefohlen. [M. p. 259. §. 1. am Ende.] Es war dabey seine Meinung nicht, daß sie sich etwa nur bey ihren gewöhnlichen gemeinschaftlichen Mahlzeiten seiner bisweilen erinnern, und bey Brod und Wein, die sie über Tische genossen, seines Todes eingedenk seyn sollten. Vielmehr verstanden die Apostel die Worte: Thut dies zu meinem Gedächtniß, so, daß sie auf alle seine Bekenner gingen; und sie unterschieden auch diese Mahlzeit von allen andern gemeinschaftlichen Mahlzeiten, und führten die Haltung dieser Mahlzeit sogleich in den christlichen Gemeinen ein. Dies erhellt sonderlich aus 1 Cor. 11, 23. 24., (vergl. Cap. 10, 16. f.,) wo es auch als Anordnung Christi beschrieben wird, und zwar als solche, die Paulus von Christo selbst unmittelbar (wie die übrigen Apostel) empfangen habe. Es heißt V. 26. ausdrücklich, daß es bis an das Weltende (ἄχρις οὗ ἀνέλθῃ ὁ Κύριος) gehalten werden solle. Das Abendmahl sey eine fortdauernde Predigt des Todes Jesu, bis er wiederkomme, die Seinigen in das Reich der Seligen einzuführen; und jeder lege damit das Bekenntniß ab, daß er glaube, Christus sey auch für ihn gestorben. Es hat aber immer verschiedene gegeben, welche die Haltung des Abendmahls für unnöthig, entbehrlich, oder nicht allen Christen anbefohlen, gehalten haben, als die Paulicianer, welche Brod und Wein uneigentlich erklärten von Christi Lehren, welche die Seele nährten, die Socinianer und verschiedene fanatische Parteyen.

3) Nähere Erklärung des Zwecks Jesu bey Stiftung des Abendmahls. (1.) Hauptabsicht Jesu. Es erhellt schon aus dem bisher Gesagten, daß es eine Gedächtnißmahlzeit seyn sollte, eine feyerliche Mahlzeit zum Andenken Christi, seines Todes, und überhaupt der sämmtlichen Wohlthaten, die wir ihm zu verdanken haben, die sich aber am Ende alle immer wieder auf diese zurückbeziehn. Dies erhellt a) aus den Einsetzungsworten selbst: σωμα ὑπερ ὑμων διδομενον, (oder, wie Paulus hat, κλωμενον, שבר, laedere, frangere, worauf die Brechung des Brodes Anspielung oder Symbol war,) und: αἱμα ὑπερ ὑμων (oder περι πολλων, nach Matthäus und Marcus) ἐκχυνομενον, εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων. Christus wiederholte während des Essens und Trinkens die Worte mehrmals und wechselte in den Ausdrücken ab; daher die verschiedenen Redensarten bey den Evangelisten. Es erhellt b) aus der ausdrücklichen Erklärung Pauli 1 Cor. 11, 26.: So oft ihr diese Mahlzeit genießt, so bekennt ihr euch dadurch zur Zahl derer, die es glauben, daß Christus für sie den Tod gelitten habe, (θανατον Κυριου καταγγελλετε,) vergl. C. 10, 16. S. die schöne Paraphrase dieser Stelle bey Storr, §. 3. n. 1. Dies muß noch näher erläutert werden. Mit dem

dem Tage, da Christus starb, hörte das alte Testament, (die Mosaische Verfassung,) auf, und sein Todestag war der Stiftungstag des neuen Testaments, oder der neuen, von ihm durch Christum gemachten Verfassung zum Heil der Menschen. denkwürdige Begebenheit dieses Tages, die so große Folgen feyerte er mit seinen Aposteln durch diese Mahlzeit, und befah auch künftig zu wiederholen. Es ist daher die beständige Lehr Apostel, daß die neue Verfassung Gottes durch Christum (καινη θηκη) mit seinem Tode den Anfang genommen habe und da feyerlich eingeweiht worden sey. S. die Stellen §. 118. Daher sagt Paulus Hebr. 9, 14. 15., so wie das Judenthum Opfern inaugurirt sey, so auch das Christenthum mit dem Jesu Christi. So wie nun Moses 2 Mos. 24, 8. das Opfer womit die Mosaischen Gesetze und die ganze Verfassung eing wurden und feyerliche Sanction erhielten, das Blut des des nennt: so nennt Christus in der unverkennbarsten Be auf diesen Ausdruck seinen Tod, sein vergossenes Blu Blut des neuen Bundes; und die Worte: το αἱμα καινης κης, oder, wie Lucas und Paulus deutlich haben: τουτο το π (ἐστι) ἡ καινη διαθηκη ἐν τῳ αἱματι μου, sind als E der Worte: τουτο ἐστι το σωμα μου, το αἱμα μου, anzuseh Sinn ist also: Ihr feyert, indem ihr dieses Brod esset, dies trinket, das Gedächtniß meines für euch aufgeopferten Leibes, für euch vergossenen Blutes, wodurch der neue Bund, d. i. die neue Verfassung zum Heil aller Welt, deren Stifter ich bin, eingeweiht wird. (Es ist also das Abendmahl eine significante Predig des Todes Jesu, wobey man den Genuß davon für das Herz haben soll.) Christus sagt: „Trinket alle daraus; denn das ist mein Blut". Damit will er sagen, sie sollen den Wein dergestalt unter sich vertheilen, daß jeder davon etwas erhalte. Er selbst aß und trank nicht mit davon. Denn sein Leib wurde für ihn nicht geopfert, sein Blut für ihn nicht vergossen; bloß die, für welche dies geschah, sollen davon essen und trinken. Das τουτο ἐστι σωμα und αἱμα geht also vornehmlich auf die Handlung selbst, so wie das gleich folgende τουτο ποιειτε; d. h. diese Handlung, (die ihr auch künftig wiederholen sollt,) soll euch meinen für die Menschen aufgeopferten Leib, mein für sie vergossenes Blut recht wichtig machen, und euch erinnern an alle daraus entstandene heilsame Folgen für die Menschen und sie euch zueignen. Es ist also nicht von dem hier bey Tische gegenwärtigen noch lebenden Leibe Jesu, sondern von dem aufgeopferten Leibe die Rede, d. i. von Christo, sofern er für uns gestorben ist. Dies erläutert auch die von Moses gebrauchte Formel beym Passah, 2 Mos. 12, 11. 27., פֶּסַח הוּא, d. h. mit dieser Handlung begeht ihr das feyerliche Andenken der Befreyung aus Aegypten. So wie nun diese Passahmahlzeit kurz vor der Befreyung angeordnet und

damals das erste Mal gehalten wurde: so auch diese das erste kurz vor Jesu Tode; so wie jene wiederholt werden mußte: ch diese, zum Andenken der großen Begebenheit und zur Er- ng dankbarer und religiöser Gesinnungen. Aus dieser Analogie :n es auch Christi Schüler gleich verstanden zu haben, daher n nicht (wie sonst oft) fragen. (2.) Es vereinigte aber mit diesem Hauptzweck auch noch andere Zwecke, die sich jedoch uf diesen beziehen und gründen. Besonders leuchtet a) auch bsicht dabey hervor, das große Gebot seiner Lehre: Liebet unter einander, wie ich euch geliebt habe, 1 Cor. 7. C. 12, 13., zu versinnlichen und den Seinigen angelegentlich pfehlen. Durch dieses Symbol sollten sie sich einander herz- Liebe zusichern. Es ist eine alte Erfahrung, daß Freundschaf- y gemeinschaftlichen Mahlzeiten gestiftet und dadurch genährt unterhalten werden. Darauf nahmen mehrere alte Gesetzgeber Religionsstifter, als selbst Moses, bey Anordnung der Opfer- eiten Rücksicht. Es war daher auch mehrern orientalischen rn der Gastfreund, der nur einmal mit ihnen gegessen, sollte ch nur Brod und Salz gewesen seyn, oder getrunken hatte, aus unverletzlich; und der Bund der Freundschaft und gegen- n Dienstleistung war dadurch unter ihnen errichtet. Diese edle wurde nun auf diese Art allgemeiner gemacht, und durch Reli- (d. i. Anknüpfung religiöser Gedanken,) gleichsam geheiligt. Alle rer Jesu sollen sich dazu verbinden und dies Mahl zum Andenken großen Wohlthäters und Beseligers gemeinschaftlich, ohne Un- ied, halten. Denn sie sollen sich alle als Brüder lieben, und um Christi willen, d. h. weil es der Wille und das Gebot ti, als des gemeinschaftlichen Herrn, ist. [S. des Predigers . Gottlob Worbs Schrift: Ueber die Bundes- und dschaftssymbole der Morgenländer, Sorau 1792, 8.] Aber t eben steht nun b) auch noch die beständige Lehre Christi und Apostel in Verbindung, daß Christus in seinem erhöheten Zu- e seinen Verehrern zu allen Zeiten, (bis an das Ende der Tage, h. 28, 20.,) eben so nahe sey, sie eben so unterstütze und wie er bey seiner sichtbaren Gegenwart den Seinen auf Erden war, sie leitete und seines speciellen Beystandes würdigte. . 98. Er hält diese Mahlzeit mit seinen damaligen Schülern ar bey ihnen gegenwärtig und er führt den Vorsitz dabey; aber n er gebietet, sie fortzusetzen bis zu seiner sichtbaren Wieder- , giebt er seinen sämmtlichen Jüngern, die daran Theil neh- die Versicherung, sie eben so stets in seiner Aufsicht zu haben für ihr Heil noch ferner zu sorgen, wie damals. Die Theolo- agen richtig: Christus praesentiam suam suis in sacra a declarat adspectabili pignore. So gewiß sie Brod Wein mit Augen sehen: so gewiß soll es ihnen seyn, daß er

lebe und ihnen auch jetzt, wie ehedem den Seinigen auf Erden, be
ſonders nahe ſey.

Anm. Aus dem bisher Bemerkten erhellt: a) daß die Theorie v
ſubſtantieller Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahl e
ſich nicht das Weſentliche ſey, oder als die eigentliche Hauptſache bey d
Lehre anzuſehen ſey, und daß ſich aus den Worten Chriſti nicht mit G
wißheit dafür entſcheiden laſſe. Die reformirten Theologen nehmen ei
bloß in dem Sinne, daß es bedeuten anzeigt, wie es allerdings auch
vorkommt, z. B. bey den LXX 1 Moſ. 41, 26. 27. Gal. 4, 24. Offenb
rung 1, 20. Chriſtus ſelbſt gebraucht ἐστι in ähnlicher Verbindun
ſtatt σημαινει, Joh. 15, 1. Aber was ſich hier dennoch gegen dieſe E
klärung Bedeutendes einwenden laſſe, ſ. bey Storr, Doctr. Chri
p. 305. ſqq. Vergl. §. 146. Man hätte aus dieſer Lehre nie einen Gla
bensartikel machen, ſondern es mehr unter die theologiſchen Proble
rechnen ſollen. S. §. 146. Es erhellt auch b) aus dem Obigen, daß
dem Abendmahl keine wirklich nochmalige Aufopferung des Le
Chriſti vor ſich gehe und jedes Mal bey Haltung des Abendmahls wi
holt werde. Dieſe falſche Vorſtellung iſt in der römiſchen Kirche
und nach entſtanden. S. Num. I. am Ende. Man kann das Aben
ein Opfer nennen, (mit den Kirchenvätern,) aber nur im uneigen
Verſtande. Denn Chriſtus hat ſich nur Einmal aufgeopfert, H
25. — 28., und das Abendmahl iſt Zueignungsmittel dieſer ein- für
geſchehenen Aufopferung Chriſti. Aber in der römiſchen Kirche
lehrt, daß der Prieſter den durch die Conſecration und Transſu
tion hervorgebrachten Leib und Blut Chriſti als ein eigentliches
nungsopfer für Todte und Lebendige Gott darbringe. Aus di
vom Meßopfer ſind ſehr viel andere falſche Vorſtellungen e
[M. p. 271. not. 2.]

§. 144.

Ueber den Unterſchied des Weſentlichen und Außerweſentlichen bey der Haltung des Abendmahls.

Einige von den zum Abendmahl gehörigen Stücken ſind weſentlich, d. i. von der Art, daß ohne dieſelben die ganze Handlung gar kein wahres Abendmahl ſeyn würde; andere außerweſentlich oder zufällig. Letztere hängen von den Umſtänden der Zeit, des Orts und der Geſellſchaft ab, und man hält ſich für berechtigt, darin ſelbſt von dem abzugehen, was bey der erſten Einſetzung des Abendmahls geſchah, weil man es für gleichgültig hält, indem Chriſtus nichts ausdrücklich darüber verordnet habe. Es kommen alle darin überein, daß die Tageszeit etwas an ſich Außerweſentliches ſey, (ob es gleich Chriſtus am Abend hielt); das Sitzen oder Liegen bey Tiſche; in Abſicht des Orts, ob es ein öffentliches oder Privathaus ſey; u. dergl. Aber in einigen Punkten ſind die Meinungen getheilt. In der proteſtantiſchen Kirche rechnet man zu den weſentlichen Stücken: den Gebrauch des Brodes und Weines, (materia ſ. res terreſtris, elementa, ſymbola,) und zwar ſo, daß jedes von beiden beſonders (ſeparatim)

genossen werde, und behauptet dabey mit Recht, daß keine andere als wirkliche Christen am Abendmahl Antheil haben könnten. Das Uebrige sieht man als außerwesentlich an. Alles dies soll nun kürzlich durchgegangen und mit historischen Anmerkungen erläutert werden.

I. Ueber den Gebrauch des Brodes und Weines beym Abendmahl. [M. Corollar. p. 272. f.]

1) Was das Brod betrifft, so sind die Meinungen über die Beschaffenheit desselben beym Abendmahl verschieden in der christlichen Kirche. a) Man hat gefragt: ob es gesäuertes oder ungesäuertes Brod seyn müsse, oder ob dies ganz gleichgültig sey? In der protestantischen Kirche behauptet man mit Recht letztere, weil Christus nichts darüber ausdrücklich verordnet hat. So viel ist wohl außer Zweifel, daß sich Christus selbst bey Einsetzung des Abendmahls ungesäuerten Weizenbrodes bedient habe, weil bey dem jüdischen Passah kein anderes als solches ins Haus kam und noch viel weniger gegessen werden durfte. Es fehlt uns zwar an ganz bestimmten Nachrichten darüber, wie es die ersten Christen damit gehalten haben; aber aus allen Umständen erhellt, daß sie es für gleichgültig hielten, ob gesäuertes oder ungesäuertes Brod genommen werde. Man kam oft und fast täglich zusammen, um das Abendmahl zu genießen, und Brod und Wein mußten dazu mitgebracht. Hier nahm man kein anderes als gewöhnliches Brod, das bey der Mahlzeit gegessen wurde, und das war gesäuertes Brod. Epiphanius (Haer. 30.) merkt es als etwas besonderes von den Ebioniten an, daß sie Einmal im Jahre, zur Zeit des Passah, das Abendmahl mit ungesäuertem Brod gehalten hätten. In der morgenländischen Kirche war es in den folgenden Zeiten das übliche, gesäuertes Brod zu gebrauchen; doch nicht beständig und an allen Orten. In der abendländischen Kirche hingegen nahm man gewöhnlich und an den meisten Orten, (doch nicht allenthalben) ungesäuertes Brod, und Rabanus Maurus, im neunten Jahrhundert, erklärt es für eine apostolische Tradition in der römischen Kirche. Doch war damals in der orientalischen und occidentalischen Kirche noch kein Gesetz darüber. Erst im elften Jahrhundert entstand hierüber zwischen beiden Kirchen Streit, da der Patriarch zu Constantinopel, Michael Cerularius, der abendländischen Kirche den Gebrauch des ungesäuerten Brodes zum Vorwurf und zur Ketzerey machte; und seit der Zeit behauptete man in der römischen Kirche, daß kein anderes als ungesäuertes Brod genommen werden dürfe, und es wurde dies hernach auch durch mehrere päpstliche Dekrete so festgesetzt; in der griechischen Kirche aber behauptete man das Gegentheil, und dabey ist man dort bis auf den heutigen Tag geblieben. [S. Joh. Gott-

fried Herrmann's Historia concertationum de pane a et fermentato in coena domini, Leipzig 1737, 8.] b Brechen des Brodes, das bey Einsetzung des Abendmahl schah, (nach der Gewohnheit der Juden, die ihr dünn geba Brod nicht zu schneiden, sondern zu brechen pflegten,) kann eigentlich nicht zum Wesentlichen gerechnet werden; indesse man doch aus 1 Cor. 11, 24., vergl. C. 10, 17. εἷς ἄρτος, w abgebrochen wurde, daß man dies in der ersten christlichen K beybehalten, und als eine Abbildung der Leiden und der Verwu des Leibes Jesu angesehn hat. Man hätte es also lieber i Folge beybehalten können, wie bey der Taufe das Untertau Luther hat anfänglich auch für das Brechen des Brodes gest hernach aber seine Meinung geändert. In der römischen K nämlich fing man sonderlich seit dem zwölften und dreyzehnten hundert an, die Hostien nach einer besondern Form zuzuschn den gekreuzigten Christus darauf abzubilden, und sie immer k zu machen, damit ja niemand von dieser kostbaren Speise z bekäme.

2) In Absicht des Weines ist man gewöhnlich der Mei daß sich Christus bey Einsetzung des Abendmahls solches Wein dient habe, der mit Wasser gemischt war. Denn be Morgenländern war es allerdings sehr gewöhnlich, über k gemischten Wein zu trinken; und man hielt den für unmäßig puren Wein (merum) trank. Indessen ist es doch sehr un weil man auch häufig Wasser und Wein, jedes besonders, über trank. Man nahm aber doch in der alten Kirche die Gewo den Wein mit Wasser zu mischen, in den meisten Gemein man bestimmte auch, wie viel Wein genommen werden (wiewohl dies sehr verschieden angegeben wurde); und mac bey allerley allegorische Deutungen davon, z. B. der W Symbol der Seele Christi, und das Wasser, des Volks, mit Christo vereinigt worden, u. dergl. Dies hat schon Cy Clemens III. verordnete im zwölften Jahrhundert ausdr den Wein mit Wasser zu mischen. Luther hat es, des dar bundenen Aberglaubens wegen, nicht eingeführt. Die Far Weines ist ganz gleichgültig; es ist auch nicht gewiß, daß C rothen Wein gebraucht habe.

3) Es darf nicht Brod oder Wein allein im mahl genossen werden, sondern beides beysammen, (co nio sub utraque specie,) wenn es das wirkliche Abendma soll, und zwar so, daß jedes besonders genossen wird, (s tim). a) Was das letztere betrifft, so ist es aus der Ein Christi augenscheinlich, daß er seinen Schülern jedes beso gegeben hat. Man findet aber, daß in einigen orientalischen K

der Kranken willen hierin bisweilen eine Aenderung oder Aus-
ne gemacht, und ihnen bloß Brod in Wein getaucht gereicht
e. Ein gleiches geschah im Occident, besonders im zehnten
hundert, wo an einigen Orten nur das Brod consecrirt, dann
en Wein getaucht, und so von den Communicanten genossen
e, welches man aber mit Recht verwarf. b) Daß niemanden
denen, welche das Abendmahl genießen, der Kelch vorenthalten
en dürfe, ist gleichfalls eine sehr gegründete Behauptung. [M.
72. not. 3.] Es ist aus 1 Cor. 11, 26. C. 10, 16. 21. un-
ar, daß in der apostolischen Kirche die sämmtlichen Christen
und Wein bekommen haben; und eben so war es auch in den
ersten Jahrhunderten überall in der christlichen Kirche. Die
chäer, die sich des Weines ganz enthielten, gebrauchten ihn
beym Abendmahl nicht; und dagegen eiferten die sämmtlichen
ichen Lehrer aller andern Parteyen, als Hieronymus, Leo
Große, u. a. Vorzüglich merkwürdig ist ein Dekret Papst
sius I., aus dem fünften Jahrhundert, gegen einige Sekti-
die bloß Brod beym Abendmahl aßen. Er nennt ihr Unter-
en grande sacrilegium und eifert sehr dawider. Als aber die
von der Transsubstantiation, sonderlich seit dem elften Jahr-
rt, im Occident allgemeiner zu werden anfing, so warfen die
astiker die Frage auf: ob nicht bey dem Leibe Christi, worein
Brod verwandelt werde, auch schon Blut sey, und ob es also
genug sey, bloß das Brod zu genießen? und beantworteten sie
a! setzten auch den Grund hinzu, daß vom Getränke leicht
verschüttet werden könne, leichter, als vom Brod etwas ver-
gehe. Schon im zwölften Jahrhundert findet sich diese Be-
ung bey Hugo v. St. Victor und Peter dem Lombarden,
nit großem Eifer vertheidigte sie sonderlich Thomas von
o, im dreyzehnten Jahrhundert. Es fingen daher allmählig
occidentalische Kirchen an, die Gewohnheit einzuführen, daß
ie Geistlichen, nicht aber die Laien, den Kelch erhielten, und
lererersten Beyspiele finden sich in der Mitte des zwölften Jahr-
rts in einigen englischen Gemeinen, (die Seltenheit und
ung des Weines im nördlichen Europa in diesen Zeiten mochte
zugleich mit dazu wirken); erst im dreyzehnten Jahrhundert
man in Frankreich und Italien nach. Aber allgemein wurde
Observanz weder in diesem noch im folgenden vierzehnten
jundert, obgleich nun immer mehrere Kirchen im Occident
olgten. Es wurde diese Lehre de communione sub una auch
Wiklef und Huß und deren Anhängern eifrig bestritten;
ies gab Gelegenheit, daß auf der Kirchenversammlung zu Cost-
1415, der Kelch den Laien völlig entzogen wurde, woselbst man
ptete: „in jeder von beiden Gestalten sey der ganze Leib
i wahrhaftig enthalten". In der römischen Kirche ist diese

Lehre

Lehre seit der Zeit beybehalten worden, obgleich selbst viele Theologen und sogar Päpste es gemißbilligt haben. Luther und Zwingli folgten den Grundsätzen des Wiklef und Huß, und führten den Kelch in ihren Kirchen wieder ein; und daher wurden die Schlüsse des Costnitzer Concils auf dem tridentinischen Concil in der römischen Kirche, im sechzehnten Jahrhundert, von neuem bestätigt. [S. außer den ältern Schriften von Leo Allat und Schmid, Calixtus, besonders: Spittler's Geschichte des Kelchs im Abendmahl, Lemgo 1780, gr. 8.]

II. Von wem soll das Abendmahl genossen werden? soll es austheilen? und kann es auch außerhalb der öffentlichen Versammlungen der christlichen Gemeine privatim genossen werden? Die Fragen kommen gleichfalls bey Untersuchung des Wesentlichen und Außerwesentlichen des Abendmahls in Betrachtung.

1) An dem Abendmahl können keine andere als nur sittliche Mitglieder der christlichen Kirche (fideles) Antheil nehmen; alle Nichtchristen sind davon ausgeschlossen. Hierin war man immer einig. Denn wir bekennen dadurch unsern Antheil an der christlichen Kirche und unsern Glauben an Christum. S. 1 Cor. 10, 17. C. 11, 26. M. §. 3. u. n. 1.; auch scheint Hebr. 13, 20. hieher zu gehören. Jedes wirkliche Mitglied der Kirche also kann zum Abendmahl zugelassen werden, ohne daß hier zwischen Wiedergebornen und Unwiedergebornen ein Unterschied gemacht werden könnte, (welches letztere viele läugnen): a) weil der Zweck des Abendmahls auch dieser ist, ein äußeres Bekenntniß des christlichen Glaubens abzulegen, s. §. 145. I.; und b) weil es als Mittel zur wahren Sinnesänderung dienen kann und soll, und bey vielen wirklich dazu dient. So wenig die letztern von dem Anhören des göttlichen Wortes auszuschließen sind, so wenig vom Abendmahl. c) Wir finden nicht, daß man in der ältesten christlichen Kirche dies gethan hätte bey solchen, die wirklich noch Mitglieder der Kirche waren, ob man ihnen gleich rieth, sich desselben zu enthalten, so lange ihr Herz nicht in der erforderlichen Stimmung war, aber man überließ es ihrem Gewissen. So wie überhaupt in der Kirche ein gemischter Haufe Guter und Böser geduldet werden muß: so auch beym Abendmahl. d) Christus selbst duldete den Judas beym ersten Abendmahl und belehrte uns auch dadurch hierüber. Viele haben zwar geläugnet, daß Judas, Jesu Verräther, das Abendmahl mit empfangen habe; aber aus Luc. 22, 20. — 22. erhellt das Gegentheil gar zu deutlich. So auch Augustin zum dritten Psalm. Die Sache ist wichtig, da manche gewissenhafte Christen sich darüber großes Bedenken gemacht haben und Separatisten geworden sind, selbst Lehrer. In Betreff der Kinder aber behauptet man, daß diese von dem Genuß des Abendmahls auszuschließen sind.

Anmerk. Es war im dritten Jahrhundert zu Cyprian's Zeiten in Afrika gewöhnlich, Kindern das Abendmahl zu reichen; nach und nach wurde es auch in andern Kirchen üblich; aber im zwölften Jahrhundert ist es im Occident wieder abgekommen; in der griechischen Kirche jedoch ist es noch jetzt. Man gründete sich dabey auf Johannes 6, 53. [S. Peter Zorn's Historia eucharistiae infantium, Berlin 1736, 8.] Man kann nicht behaupten, daß die Ausschließung der Kinder ausdrückliches Gesetz Christi sey. (Auch wurden die Kinder der Israeliten nicht vom Passahfeste ausgeschlossen.) Denn hievon kommt im neuen Testamente nichts vor, noch lesen wir, daß sie in der apostolischen Kirche ausgeschlossen gewesen wären. Indessen da sie in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche schon nicht zugelassen wurden, (außer in Afrika, im dritten Jahrhundert); so sieht man daraus, daß es auch in der apostolischen Kirche nicht geschehn seyn muß, weil es sonst gewiß nicht in allen Gemeinen unterlassen seyn würde. Die Ursache der Ausschließung liegt unstreitig darin, weil sie die Wichtigkeit der Handlung noch nicht gehörig verstehen, und noch nicht im Stande sind, diese feyerliche Mahlzeit von einer andern gemeinschaftlichen zu unterscheiden, 1 Cor. 11, 29. Es würde ihnen Gewohnheit werden, und dann keinen Eindruck mehr machen.

2) Von wem soll das Abendmahl ausgetheilt werden? Da den Lehrern die Verwaltung der übrigen Religionshandlungen von der Kirche aufgetragen ist, so ist es recht und der guten Ordnung gemäß, daß auch diese von ihnen verwaltet werde. Es ist aber keinesweges nothwendig und ihnen ausschließungsweise eigen, sondern ordinis et decori causa, wie Morus gut bemerkt, p. 272. am Ende. Es kann daher in Nothfällen, wo es an bestellten Lehrern fehlt, von andern Christen, denen es von den übrigen aufgetragen wird, geschehen, s. §. 136. II. 2. 139. III., wie Luther und andere protestantische Lehrer immer behauptet haben. In der alten christlichen Kirche wurde es gleichfalls ordentlich von den Lehrern administrirt, so wie die Taufe. Justin der Märtyrer (Apol. I. 85. sq.) sagt, daß es die προεστωτες consecrirten und austheilten, und Tertullian (De cor. mil.): „nec de aliorum manu, quam praesidentium sumimus".

3) Man hat auch die Frage aufgeworfen: ob Privatcommunionen, (als Krankencommunionen,) statt finden könnten und dem Zwecke des Abendmahls gemäß wären? Dieses haben verschiedene Neuere geläugnet, besonders Leß, in seiner Praktischen Dogmatik, und Prediger Schulze, zu Neustadt, Ueber die Krankencommunion, (1794). [Vergl. die Schrift, (die sie jedoch nicht ganz verwirft): Ueber die Krankencommunion, mit besonderer Hinsicht auf ihren Mißbrauch und ihre Schädlichkeit, Leipzig 1803, 8.]

Sie

Sie sind besonders durch den häufigen Mißbrauch der Privatcommunionen dazu bewogen worden, indem es bey vielen aus Stolz geschieht, auch Aberglaube bey einigen damit verbunden ist; und sie haben daher behauptet, daß auch dies zum Wesentlichen des Abendmahls gehöre, daß es feyerlich in der Gemeine und gemeinschaftlich in einer gemischten Gesellschaft von Christen genossen werde, daher Privatcommunion gar kein Abendmahl sey. Dieser Behauptung aber ist mit Recht von mehrern Theologen, z. B. Döderlein, widersprochen worden. a) Es ist sehr wahr, daß die apostolische Kirche das Abendmahl gewöhnlich und ordentlicher Weise bey öffentlichen Zusammenkünften der Christen gefeyert hat, 1 Cor. 11, 20. — 34., und dies muß allerdings immer Regel bleiben, von der man in Absicht einzelner Christen, welche den öffentlichen Zusammenkünften beywohnen können, es aber aus Eigensinn oder Stolz nicht wollen, keinesweges abgehen muß. Aber es können gar wohl Ausnahmen von der Regel statt finden bey denen, die den öffentlichen Zusammenkünften nicht beywohnen können, als bey Kranken; und es wäre, wie Morus wohl erinnert, dem Gesetz der Liebe, (welches ein Hauptgebot Christi ist,) entgegen, wenn man es ihnen versagen wollte. b) Es kommt dabey nicht auf den Ort an, (der bey der ersten Einsetzung ein Privathaus war,) auch nicht auf die Menge der gegenwärtigen Christen, (denn Christus hatte ja damals viel mehr Bekenner, (über 500,) und es war doch nur eine kleine ausgewählte Anzahl zugegen); sondern das Wesentliche hängt von der Handlung selbst ab, und den Gesinnungen und der Gemüthsfassung des Communicanten dabey. Wer dabey das Gedächtniß des Todes Jesu feyert und seinen Antheil an der christlichen Kirche bekennt, fromme Entschließungen und Vorsätze faßt, der feyert das Abendmahl wahrhaft, es geschehe öffentlich oder privatim. c) Auch im Hause wird ja vor dem Lehrer und andern, die dabey gewöhnlich gegenwärtig sind, ein Bekenntniß vom Tode des Herrn (1 Cor. 11.) abgelegt; und andere, die nicht gegenwärtig sind, erfahren es doch, daß hier dergleichen abgelegt sey. Also wird auch dieser Zweck des Abendmahls dabey miterreicht. Unter den böhmischen Brüdern war schon im funfzehnten Jahrhundert, (ungefähr im Jahr 1461,) die Einrichtung, daß, wenn ein Kranker das Abendmahl verlangte, jedesmal einige von den andern Mitgliedern der Gemeine mit dazu genommen wurden, damit es eine wahre Communion sey, welches Nachahmung verdient, und auch bey uns ohne Aufsehn geschehen kann, wenn die nächsten Verwandten, oder die Hausgenossen, oder andere Bekannte des Kranken dazu genommen werden, die davon selbst einen sehr heilsamen Eindruck haben können. Falsch ist es, wenn Leß behauptet, Privatcommunion sey in dem frühern christlichen Alterthum unerhört gewesen. Justin der Märtyrer (Apol. 2.) sagt schon, „daß

Diakonen Brod und Wein erst den Anwesenden ausgetheilt, dann auch den Abwesenden gebracht hätten".

III. Von den außerwesentlichen Gebräuchen bey Admi:ation des Abendmahls. Es kommt bey dem Abendmahl, auch :n es äußere Handlung ist, darauf vornehmlich an, daß : Mahlzeit von andern gemeinen oder gewöhnlichen Mahlzeiten erschieden werde als eine besonders feyerliche zum Gedächt: Christi. Dies nennt Paulus 1 Cor. 11, 29. διακρινειν το σωμα Κυριον. [M. §. 4. n. 1.] Dies kann zwar ohne alle Zeichen Feyerlichkeiten geschehen; man kann also nicht sagen, daß >e äußerliche feyerliche Gebräuche dabey wesentlich sind. r vernünftig und zweckmäßig ist es allerdings, daß äußerliche rliche Gebräuche eingeführt werden, wodurch die Communican: an den großen Zweck dieser Mahlzeit erinnert werden, und durch sie auf eine in die Augen fallende Art von gemeinen Mahl: en unterschieden wird. Nur muß hier sorgfältig dem Aberglau: vorgebeugt und diesen Gebräuchen keine besondere Kraft beyi:gt werden. Christus unterschied diese Mahlzeit von dem vorgegangenen Paßah dadurch, daß er von neuem ein Dankge: verrichtete, (ευχαριστησας oder ευλογησας,) welches diesmal hrscheinlich eins der kurzen gewöhnlichen Dankgebete der Juden Tische war, da kein Evangelist für nöthig gefunden hat, die rte anzuführen; und dann sagte er mit wenigen Worten, was einen Zweck diese Handlung habe. Dies hat man mit Recht behalten. Man pflegt ein Dankgebet zu verrichten und den eck dieser Handlung deutlich anzugeben, und bestimmt dadurch od und Wein zu dieser heiligen Handlung auf eine feyerliche . S. 1 Cor. 10, 16. ποτηριον ευλογιας, ὁ ευλογουμεν, d. i. Wein im Becher, den wir durch das Dankgebet zu dieser hei:n Handlung weihen. Es heißt auch anderwärts von denen, Gott für den Genuß anderer Speisen danken, sie genießen sie ευλογιας. 1 Tim. 4, 5. Luc. 9, 16. [M. p. 271. n. d.] Diese rliche Eröffnung des Abendmahls mit Gebet und Erinnerung Jesu Befehl nennt man die Consecration oder Einwei:ng. Diese Einrichtung ist zweckmäßig und nach Christi Willen. o die Consecration im Abendmahl besteht eigentlich in der feyer:en Erinnerung an den Zweck des Abendmahls, und dem damit :bundenen andächtigen Gebete, nicht aber in Hersagung der orte: das ist mein Leib, das ist mein Blut. Diese orte werden bloß darum gesagt, um zu erkennen zu geben, was : eine Handlung jetzt verrichtet werden solle und welchen Zweck habe. So erklären sich auch immer unsere symbolischen Bücher rüber. [S. M. not. ad §. 9.] Darum wiederholte Christus selbst :se Worte während des Genusses des Abendmahls mehrmals und wech:

wechſelte mit den Ausdrücken ab. Es iſt aber mit der Conſecration keine magiſche Kraft und nichts Wunderthätiges verbunden. Die ältern Kirchenväter haben dies auch nicht unter conſecrare verſtanden, ſondern es iſt bey ihnen mit ἁγιαζειν und ſanctificare gleichbedeutend, und heißt: vom gemeinen Gebrauche abſondern und unterſcheiden und zu einem gottesdienſtlichen Gebrauche weihen. Nach und nach aber fing man an, etwas Magiſches damit zu verbinden und der Conſecration eine beſondere Kraft zuzuſchreiben, wie ſchon von Auguſtin geſchah. Da nun vollends die Lehre von der Transſubſtantiation aufkam in der römiſchen Kirche, ſo glaubte man, daß durch die Einſegnung und beſonders durch die Herſagung der Einſetzungsworte Chriſti die Verwandlung bewirkt werde. Außerdem giebt es noch vielerley zufällige und willkührliche Gebräuche, deren einige gut und zweckmäßig ſind, andere aber leicht zum Aberglauben gemißbraucht werden können; hierüber in den chriſtlichen Alterthümern. In der lutheriſchen Kirche iſt hier noch manches aus der römiſchen Kirche beybehalten worden, als das Abſingen der Einſetzungsworte, die Bezeichnung des Brodes und Weines mit einem Kreuz, Unterhaltung eines Tuches, u. ſ. f. Dieſe und andere Gebräuche haben zum Theil in der Transſubſtantiationslehre ihren Grund, und in den daraus entſtandenen übertriebenen Meinungen von der großen äußern Heiligkeit der Symbole, ob ſie gleich eine gute Erklärung zulaſſen, die ihnen der Lehrer geben muß, wo ſie noch üblich ſind und von ihm beybehalten werden müſſen. Die Bezeichnung mit dem Kreuz ſoll daran erinnern, daß dieſe Handlung zum Gedächtniß des für uns gekreuzigten Chriſtus gehalten werde.

§. 145.

Ueber den Nutzen und die Wirkung des Abendmahls, und Folgerungen daraus.

[M. §. 3. 4. 5. p. 260. ſqq.]

Hiebey iſt vieles von dem vorauszuſetzen, was bey der Taufe, §. 140., bemerkt iſt. Der Nutzen und die Wirkung des Abendmahls ſind, wie bey der Taufe, von doppelter Art: äußerlich und innerlich; und können aus der Abſicht, §. 143., leicht hergeleitet werden.

I. Der äußere Nutzen und die Wirkung des Abendmahls beſtehen darin, daß man ſich durch den Genuß des Abendmahls öffentlich als Mitglied der äußern chriſtlichen Gemeine bekennt, und als ſolches an allen den Chriſten zukommenden Rechten Antheil hat und behält, (ſo wie man durch die Taufe dazu eingeweiht wird).

Denn

n Christus hat bloß seinen Bekennern diese heilige Handlung eschrieben. Jeder also, der das Abendmahl genießt, giebt da-) zu erkennen, daß er ein wirkliches Mitglied der äußern Kirche an Christum glaube und ihn verehre. Daher sagt Paulus r. 10, 16., Brod und Wein wären κοινωνια αἱματος und σω- ος Χριστου. Paulus behauptet hier und in der ganzen Stelle, die Symbole, (Brod und Wein,) beym Abendmahl in der innig- Verbindung mit dem am Kreuz für unsere Sünden getödteten Christi stünden, und das Mittel wären, wodurch wir des Segens s Todes theilhaftig würden und unsern Antheil daran bezeugten. Sinn ist: Wer das Abendmahl genießt, der ist theilhaftig und ugt seinen Antheil an Leib und Blut Christi; oder: er giebt) diese Handlung zu erkennen, daß er an Christum glaube, be- ers, daß er glaube, Christus habe seinen Leib auch für ihn auf- fert und sein Blut für ihn vergossen, und er wird so des Segens er Aufopferung wirklich theilhaftig. So steht V. 18. κοινωνοι ιαστηριον, von den Opfernden, und V. 20. κοινωνους δαιμο- ν; und V. 21. wird es erklärt durch μετεχειν τραπεζης Κυριου δαιμονιων. Der Gegensatz steht V. 14.: Fliehet Abgötter), habet mit Abgöttern keine Gemeinschaft! und V. 17.: „Indem alle von einem und demselben Brode (wovon für jeden etwas ab- rochen wird) essen, bekennen wir uns dadurch als Glieder Eines es, d. h. Einer Kirche.“ Eben dies besagt die Stelle Cap. 11, : „So oft ihr das Abendmahl genießt, τον θανατον Κυριου αγγελλετε,“ d. i. so bekennt ihr euch dadurch zur Anzahl derer, an den zum Heil der Menschen gestorbenen Christus glauben.

II. Von der innern Wirkung und dem Nutzen des Abend- hls. [M. §. 5.]

1) Schon bey vielen der ältern Kirchenväter trifft man aller- Mißverstand in der Lehre von den Wirkungen des Abendmahls , gerade wie bey der Taufe, (§. 140. II.). Sehr alt ist die Be- uptung, daß der heilige Geist sich mit den Symbolen dergestalt einige, wenn sie eingesegnet würden, daß sie durch seine göttliche aft in ein ganz anderes Element verwandelt würden, (μεταστοι- ουσθαι, transelementari,) Leib und Blut Christi selbst würden, d eine Kraft und Wirksamkeit bekämen, die man von Brod und ein gar nicht erwarten sollte. Diese Gedanken kommen schon in n apostolischen Constitutionen vor, bey Irenäus, Cyrill von Je- salem, Basilius dem Großen, Ambrosius, u. a. Es war her an vielen Orten vor der Haltung des Abendmahls die Anru- ing (ἐπικλησις) des heiligen Geistes eingeführt. [M. p. 262. 2. und n. 6.] Sie sagen auch, daß Brod und Wein durch nrufung des Namens Christi und durch die Kraft desselben ge- iligt werden, und daß sie von da an das nicht mehr blieben, son-

dern

dern eine besondere geistige und göttliche Kraft erhielten. Theodotus bey Clemens von Alexandrien, Tertullian, u. a. Daher findet man schon in sehr alten orientalischen und occidentalischen Liturgien häufige Anrufungen Gottes, des heiligen Geistes und Christi, wodurch sie eingeladen werden, sich mit Brod und Wein zu vereinigen und ihnen diese Kraft mitzutheilen. Man legte daher dem Abendmahl sehr frühzeitig eine gewisse wunderthätige und magische Kraft bey, und glaubte, daß es als äußere Handlung mechanisch oder magisch wirke, nicht nur auf die Seele, zur Tilgung der Schuld und Strafe der Sünde, sondern auch auf den Leib. Diese letztere Behauptung findet sich bey mehrern Kirchenvätern seit dem vierten Jahrhundert sehr häufig, daß es Krankheiten heile, vor Zauberey und Anfechtungen des Teufels bewahre, und sogar den Todten zum Heil ihrer Seele nützlich sey. Daher sind auch die missae pro defunctis und unzählige andere abergläubige Meinungen und Gebräuche entstanden, die sich sonderlich in der occidentalischen Kirche in den folgenden Jahrhunderten am fruchtbarsten vermehrt haben, und die dann von den Scholastikern in ein förmliches System gebracht wurden.

2) Im neuen Testamente wird dem Abendmahl nie eine magische oder mechanische Wirkung beygelegt, daß der Mensch bloß durch die äußere Handlung, als Handlung, (opus operatum,) und durch den äußern Genuß der Symbole Glauben, Vergebung der Sünden und neue geistliche Kräfte erhielte, ohne selbst dabey thätig zu seyn, so wenig wie bey der Taufe und den sämmtlichen Gnadenmitteln. Die Wirkung des Abendmahls auf das menschliche Herz steht mit dem göttlichen Worte oder dem Inhalt der christlichen Lehre und der Kraft desselben in der genauesten Verbindung. Ohne Kenntniß und zweckmäßigen Gebrauch des Wortes Gottes hat also das Abendmahl an und für sich, als äußere Handlung betrachtet, keine Kraft; mithin ist die Wirkung, welche das Abendmahl auf das Herz des Menschen hat, nicht magisch, wunderthätig oder unwiderstehlich, sondern unserer moralischen Natur gemäß, gerade wie bey der Taufe, §. 140, vergl. Art. XII. §. 133. Man behauptet also auch hier mit Recht, daß der heilige Geist durch das Abendmahl, oder durch Brod und Wein im Abendmahl, auf das Herz des Menschen wirke, Glauben und fromme und gottgefällige Gesinnungen hervorbringe. Aber es geschieht dies vermittelst des Wortes, oder des Inhalts der christlichen Lehre, der uns durch diese Handlung dargestellt und zugeeignet wird. Die Wirkung des Abendmahls ist also eigentlich Wirkung Gottes und Christi durch sein Wort, oder durch den Inhalt seiner Lehre und beym Gebrauch derselben. Es werden uns nämlich durch das Abendmahl die wichtigsten Wahrheiten des Christenthums, die wir sonst bloß hören oder lesen, sinnlich, rührend und

sicht-

)tbar dargestellt, (verbum dei visibile,) und dadurch un-
n Gedächtniß und Herzen recht tief eingedrückt. Einige der wich-
en Lehren des Christenthums werden uns hier nicht bloß durch
:bare Worte, sondern durch äußere sichtbare Zeichen
Handlungen gepredigt und zugeeignet. Besonders gehört
er die Lehre von der Erlösung des Menschen durch Christi Tod
die daraus hervorleuchtende allgemeine Menschenliebe Gottes,
n. 8, 32. Joh. 3, 16., und alle Pflichten, die daraus für uns
en gegen Christum und gegen unsere Nebenmenschen. Die Be-
htung und Zueignung dieser wichtigen Lehren, wozu wir durch
Abendmahl erweckt werden, wirken im Herzen des frommen
isten Empfindungen der innigsten Liebe und des Danks gegen
:t und Christum, und die Willigkeit, aus Liebe und Dankbarkeit
thun nach seinem Willen. Wenn wir diesen Sinn, diese Stim-
ng des Herzens haben, nur dann sind wir der göttlichen Gna-
wirkungen eigentlich empfänglich, die durch das Wort geschehen,
30. 131., und nur dann können wir uns des speciellen Beystan-
und der Leitung Christi getrösten, die er uns im Abendmahl
chert, §. 143. am Ende. Dies sind die Hauptsachen, worauf
bey dem Abendmahl nach der heiligen Schrift ankommt, nicht
die Fragen über die Art und Weise der Gegenwart des
es und Blutes Christi. Hieraus erhellt, daß sich die innere
:kung des Abendmahls oder des Wortes Gottes durch das
ndmahl und bey dem Abendmahl auf doppelte Art äußert.

A. Es wird dadurch bey dem Christen, der es auf die rechte
genießt, der Glaube erweckt und gestärkt, in so fern er sich
die göttlichen Verheißungen bezieht, und in der festen Ue-
eugung von der gewissen Erfüllung derselben besteht, §. 123.
in wir werden dadurch erinnert: a) an den Tod Jesu. Er
e diese Handlung an seinem Todestage ein, und die Brechung
Brodes und Ausgießung des Weines bezeichneten seinen gewalt-
en Tod und sein vergossenes Blut, §. 144. I. 1.; b) an die
achen und segensreichen Folgen seines Todes, Stiftung des
en Testaments, Vergebung der Sünden, das Recht auf die
ge Glückseligkeit, s. Hebr. 8, 6. f.; c) an die specielle Leitung
den Beystand Christi, den er den Seinen bis an das Ende
Welt verheißen hat, §. 143. am Ende. d) Wer diese Haupt-
en des Christenthums von ganzem Herzen glaubt, der empfängt
n Abendmahl die Zueignung dieser durch Christi Tod erworbe-
Glückseligkeit, d. h. er hat im Abendmahl die feyerlichste Ver-
rung und Beglaubigung davon, daß Christus sein Blut auch
ihn und um seinetwillen vergossen habe, daß also auch
an den sämmtlichen wohlthätigen Folgen seines
des Antheil haben sollte. Dies ist die κοινωνια αιματος

und

und σωματος Χριστου, 1 Cor. 10, 16., oder der geistliche Genuß (Genuß für das Herz,) des Leibes und Blutes Christi. So gewiß wir Brod und Wein mit Augen sehen und sie genießen: so gewiß soll es uns seyn, daß Christus für uns gestorben sey, und daß er jetzt noch für uns, wie ehedem für die Seinen auf Erden, sorge und uns wohlthue. Dies ist der wahre Genuß für das Herz beym Abendmahl.

B. Es wird folglich dadurch bey den Christen Heiligung und Frömmigkeit unterhalten und befördert. Die Betrachtung des Todes Jesu, seiner Ursachen und seiner großen segensreichen Folgen erfüllt unser Herz mit Liebe und Dankbarkeit gegen Gott und Christum, und macht uns geneigt und bereitwillig zur Erfüllung seiner Vorschriften. Und in dieser Stimmung des Herzens sind wir der göttlichen Wirkung auf unser Herz und des Beystandes Christi, (der uns im Abendmahl zugesichert wird,) eigentlich nur empfänglich. Ferner: Gottesliebe und Nächstenliebe schärft Christus immer als die beiden Hauptvorschriften seiner Lehre ein. An beide werden wir durch diese heilige Handlung erinnert und von neuem dazu von ihm selbst verpflichtet. Alle Christen sollen ohne Unterschied daran Antheil nehmen; der Arme und der Reiche, der Hohe und Niedrige gemeinschaftlich von Einem Brode essen, aus Einem Kelche trinken. Als Bekenner Jesu sind alle Brüder, sich alle einander gleich, und zur Eintracht, Freundschaft und Bruderliebe gegen einander verbunden. Alle haben an gleichen Rechten und gleicher Seligkeit Theil, die ihnen Christus erwarb. Christus ist Herr und Berather ihrer aller, stets derselbe, gestern wie heut und in alle Ewigkeit. Vergl. 1 Cor. 10, 17. und C. 12, 13.: „Wir Christen alle, wir mögen Juden oder Heiden, Sklaven oder Freye seyn, sind getauft und werden getränkt (ἐποτισθημεν)," d. i. nehmen am Genuß Einer Mahlzeit Theil, daß wir Eine Kirche (εἰς ἐν σωμα) ausmachen, und zur vollkommensten Bruderliebe, Uebereinstimmung der Gesinnungen (ἐν ἑνι πνευματι) verpflichtet werden sollen. Vergl. Cap. 6, 17. und Ephes. 4, 3. 4. Selbst die Mosaischen Opfermahlzeiten hatten schon den Zweck, das Band der Freundschaft und Bruderliebe unter den Israeliten fester zu knüpfen. Aber hier κρειττονες ἐπαγγελιαι. S. §. 143. I. 3.

Aus diesen Bemerkungen über die Absicht und die Wirkungen des Abendmahls lassen sich verschiedene wichtige praktische Folgerungen herleiten.

1) Wer das Abendmahl genießt, übernimmt dadurch die heilige Verpflichtung, sich in allen Stücken derjenigen Ordnung gemäß zu verhalten, die uns im Evangelio vorgeschrieben und zur Bedingung

ig gemacht wird, wenn wir anders an den heilsamen Folgen des rsöhnungstodes Jesu Antheil haben wollen. Die Theologen m daher, daß beym Genuß des Abendmahls ein Bund mit t errichtet werde, (Gnadenbund,) indem der Mensch dadurch zum Gehorsam gegen die göttlichen Vorschriften verpflichtet, Gott dagegen dem Menschen seine Wohlthaten verheißt, zu rt und wirklich mittheilt, wie bey der Taufe, §. 140. am Ende.

2) Da der Nutzen und die Wirkung des Abendmahls nicht ßlich, nicht wunderthätig wirkend, und unwiderstehlich, sondern der moralischen Natur des Menschen angemessen sind, so kann derjenige wahren Nutzen von dieser Handlung haben, der sich e eben erwähnte moralische Ordnung begiebt. Also:

3) Wer die großen Heilswahrheiten des Christenthums, die im Abendmahl dargestellt und vergegenwärtigt werden, andächtig betrachtet, und sich dadurch zu den Empfindungen des lebhaften Dankes gegen Gott, zum Fleiß in der Heiligung und zu wahrer christlicher Gesinnung erwecken läßt, oder sich darin befestigt, erfüllt seinerseits die Absicht dieser Handlung. Es folgt hieraus selbst, daß diese Gedächtnißfeyer des Todes Jesu auf eine andige Art mit dankbarem Herzen und mit frommer Ehrfurcht begen werden müsse. Auf der andern Seite aber muß der Communicant auch alle abergläubige Furcht und Aengstlichkeit entfernen suchen, (wozu bisweilen ein Lehrer durch Unbehutsamkeit Unterricht Gelegenheit geben kann,) wie es auch einige Theologen remendum mysterium genannt haben. Ehrfurcht und Liebe Gott gehören zusammen: also in diesem Sinne richtig; aber gst und peinliche Furcht bestehen mit der Liebe nicht, 1 Joh. 4, φοβος ουκ εστιν εν αγαπη. Vielmehr soll es eine erfreue Handlung seyn, und unser Herz soll dadurch zur frommen und kbaren Freude gestimmt werden, indem dadurch das Andenken für uns so wohlthätigen Todes Jesu gefeyert wird. Sehr wahr das, was Paulus 1 Cor. 11, 27. — 29. und V. 34. hierüber sagt, r häufig mißverstanden wird. Er redet da vom äußern Betragen m Abendmahl, in so fern es Beweis von der innern Gesinnung d Gemüthsstimmung der Communicanten ist. Viele von den Corthern nahmen an dieser Mahlzeit Theil, ohne im geringsten den ßen Zweck derselben zu bedenken, und sahen sie gar nicht als gotdienstliche Handlung an, sondern als eine gemeine Mahlzeit, (μη διακρινοντες σωμα Κυριου, V. 29.,) und erlaubten sich dabey Unnungen und Ausschweifungen, die sich manche bey einer gewöhnen Mahlzeit zu Gute hielten, Zänkereyen, Völlerey, Trunkenheit f. w., V. 17. — 22. Dies nennt nun Paulus αναξιως εσθιειν πινειν, d. i. indecore, auf eine unanständige, unschickliche eise, so daß man durch sein Verhalten seinen ungöttlichen Sinn

und

und seine Gleichgültigkeit gegen diese wichtige Handlung u
Geringschätzung derselben zu erkennen giebt. Er erklärt
höchst unrecht, und folglich für strafwürdig, ἔνοχος ἔσ
ματος και αἱματος Κυριου, V. 27., d. i. strafwürdig weg
(von ihm verachteten) Leibes und Blutes Christi, und V. 29.
V. 34.). κριμα ἑαυτῳ ἐσθιει και πινει, er zieht sich durch de
ständigen Genuß u. s. w. göttliche Strafe zu.

4) Der Genuß des Abendmahls fordert also bey dem f
Christen keine mühsame und ängstliche Vorbereitung;
es zu jeder Zeit mit Nutzen genießen, so wie er zu jeder Z
sterben kann. Der Unbekehrte aber hat hier keine andere Ue
und Zubereitungen anzustellen, als eben die, welche zu sein
nesänderung (μετανοια) überhaupt erforderlich sind. Mit
macht aber Paulus jedem Christen eine sorgfältige Prüfun
Verhaltens und seiner Gesinnungen vor dem Genuß des
mahls zur Pflicht, 1 Cor. 11, 28.: δοκιμαζετω ἀνθρωπος
και οὑτως (nach angestellter Prüfung) ἐκ του ἀρτου ἐ
vergl. V. 31. Der Sinn ist: Er prüfe sich, ob er mit f
Gesinnungen hinzugeht, und das wirklich thun wolle, w
Handlung mit sich bringt, nämlich ein Bekenntniß des Tod
abzulegen, (im vollen Sinne des Ausdrucks).

Anm. Dazu kann und soll die Beichtanstalt oder besser
reitung zum Abendmahl vorzüglich genutzt werden. Diese Ge
ist auch besonders dazu, daß man den Schaden des leichtsinnigen
des Abendmahls zeigt, nach 1 Cor. 11. Jedoch muß niemand be
daß jeder noch unbekehrte Mensch das Abendmahl zu seiner
Verdammniß empfange. Denn das ist keine biblische Lehre.
V. 32. Auch kommt es dem Lehrer nicht zu, jemanden daru
er ihn für unbekehrt hält, vom Abendmahl zurückzuweisen, (selb
die Macht dazu hätte, §. §. 144. II.) ob es gleich seine Pflicht ist
solchen Vorstellungen zu thun, und ihn zu warnen, wie Paul
1 Cor. 11.

5) Wie oft der Genuß des Abendmahls wiederholt
solle? darüber hat Christus nichts bestimmt, und dies ist seh
Alles Mechanische, an festgesetzte Zeit und bestimmten Ort Ge
ist dem Geist der christlichen Lehre zuwider. Christus hat
der eignen gewissenhaften Prüfung und Beurtheilung ein
Christen überlassen, wie oft er diese feyerliche Handlung fr
wiederholen wolle, (auch hier anders, als bey den religiösen
lichkeiten der Israeliten, z. B. Passah und andern Festlich
Es läßt sich von jedem frommen Christen erwarten, daß
Handlung, die ihm selbst so gesegnet seyn kann, gern
wiederholen wird. Aber wie oft? darüber läßt sich, der
der Sache nach, nichts Allgemeines bestimmen, das auf je
dividuum paßte. In der ersten christlichen Kirche pflegte m
täglich das Abendmahl zu genießen. Aber die allzu häufi

olung dieſer Handlung macht auch leicht kalt und gleichgültig gen. Vielleicht war dies ſelbſt in Corinth der Fall geweſen, r. 11, 20. — 30. Nach und nach ließ dieſer Eifer nach, wohl alb mit, weil man wenig gute Früchte davon ſah; und zu ysoſtomus und Auguſtin's Zeiten wurde es ſchon viel ner genoſſen. In dem Zeitraum vom ſechsten bis achten Jahrdert war es, ſonderlich in der occidentaliſchen Kirche, gewöhnund wurde ſogar durch mehrere Concilienſchlüſſe feſtgeſetzt, daß Chriſt wenigſtens dreymal des Jahres communiciren ſollte. der proteſtantiſchen Kirche iſt darüber mit Recht nichts als Geſeſtgeſetzt worden.

§. 146.

verſchiedenen Meinungen und Lehrformen von der enwart des Leibes und Blutes im Abendmahl hiſtoriſch erläutert und beurtheilt. [M. §. 6. — 8. incl.]

I. Geſchichte der Lehre von der Gegenwart des Leibes und es Chriſti im Abendmahl. Eine Ueberſicht der vornehmſten hiedenen Behauptungen darüber in der chriſtlichen Kirche.

1) Ueberhaupt iſt zu bemerken, daß die Meinungen der Alten die Art und Weiſe der Gegenwart des Leibes und Blutes ſti in der herrſchenden Kirche vom erſten bis achten Jahrhunimmer ſehr verſchieden geweſen ſind; daß erſt vom achten und ten Jahrhundert an Streit über die Art und Weiſe der nwart entſtand, und daß hierauf im dreyzehnten Jahrhundert r occidentaliſchen Kirche unter den mehrern Anſichten und Theodavon Eine als Kirchenlehre feſtgeſetzt wurde. Die Kirchenin den erſten Jahrhunderten ſind hier in manchen Punkten einig, in andern verſchieden, ohne daß ſie ſich deshalb Vorwürfe rgläubigkeit machen. Die erſten Keime zu den nachmals weisgeführten Theorien (der römiſchen, lutheriſchen, calviniſchen) findet man ſchon bey ihnen, [M. nott. p. 263.]; aber erſt wurden ſie mehr entwickelt und neue Folgerungen daraus geDaher läßt ſich aus einzelnen ähnlich klingenden Ausdrücken irchenväter nicht gleich ſchließen, daß ſie die ganze ie dieſer oder jener neuern Partey gehabt haben. Ihre Beſind oft undeutlich, ihre Ausdrücke ſo ſchwankend und unbeß, daß eben daher jede von den diſſentirenden neuern Partenen tande geweſen iſt, oft in einem und demſelben Kirchenlehrer n aufzufinden, die ihre Theorie zu begünſtigen ſcheinen. Schon chzehnten Jahrhundert, da Katholiken, Lutheraner und Refor- mit einander ſtritten, ſammelte jede dieſer Partenen Stellen

und seine Gleichgültigkeit gegen diese wichtige Handlung un Geringschätzung derselben zu erkennen giebt. Er erklärt d höchst unrecht, und folglich für strafwürdig, ἔνοχος ἔσ ματος και αἱματος Κυριου, V. 27., d. i. strafwürdig weg (von ihm verachteten) Leibes und Blutes Christi, und V. 29. V. 34.). κριμα ἑαυτῳ ἐσθιει και πινει, er zieht sich durch de ständigen Genuß u. s. w. göttliche Strafe zu.

4) Der Genuß des Abendmahls fordert also bey dem f Christen keine mühsame und ängstliche Vorbereitung; es zu jeder Zeit mit Nutzen genießen, so wie er zu jeder Z sterben kann. Der Unbekehrte aber hat hier keine andere U und Zubereitungen anzustellen, als eben die, welche zu sein nesänderung (μετανοια) überhaupt erforderlich sind. Mit macht aber Paulus jedem Christen eine sorgfältige Prüfung Verhaltens und seiner Gesinnungen vor dem Genuß des mahls zur Pflicht, 1 Cor. 11, 28.: δοκιμαζετω ἀνθρωπος και οὑτως (nach angestellter Prüfung) ἐκ του ἀρτου ἐ vergl. V. 31. Der Sinn ist: Er prüfe sich, ob er mit fr Gesinnungen hinzugeht, und das wirklich thun wolle, wa Handlung mit sich bringt, nämlich ein Bekenntniß des Tode abzulegen, (im vollen Sinne des Ausdrucks).

Anm. Dazu kann und soll die Beichtanstalt oder besser V reitung zum Abendmahl vorzüglich genutzt werden. Diese Gel ist auch besonders dazu, daß man den Schaden des leichtsinnigen G des Abendmahls zeigt, nach 1 Cor. 11. Jedoch muß niemand beh daß jeder noch unbekehrte Mensch das Abendmahl zu seiner e Verdammniß empfange. Denn das ist keine biblische Lehre. E V. 32. Auch kommt es dem Lehrer nicht zu, jemanden darum, er ihn für unbekehrt hält, vom Abendmahl zurückzuweisen, (selbst die Macht dazu hätte, s. §. 144. II.,) ob es gleich seine Pflicht ist, solchen Vorstellungen zu thun, und ihn zu warnen, wie Paulus 1 Cor. 11.

5) Wie oft der Genuß des Abendmahls wiederholt u solle? darüber hat Christus nichts bestimmt, und dies ist sehr Alles Mechanische, an festgesetzte Zeit und bestimmten Ort Gebu ist dem Geist der christlichen Lehre zuwider. Christus hat es der eignen gewissenhaften Prüfung und Beurtheilung eines Christen überlassen, wie oft er diese feyerliche Handlung fre wiederholen wolle, (auch hier anders, als bey den religiösen lichkeiten der Israeliten, z. B. Passah und andern Festlichk Es läßt sich von jedem frommen Christen erwarten, daß e Handlung, die ihm selbst so gesegnet seyn kann, gern un wiederholen wird. Aber wie oft? darüber läßt sich, der der Sache nach, nichts Allgemeines bestimmen, das auf jed dividuum paßte. In der ersten christlichen Kirche pflegte ma täglich das Abendmahl zu genießen. Aber die allzu häufig

holung dieſer Handlung macht auch leicht kalt und gleichgültig
gegen. Vielleicht war dies ſelbſt in Corinth der Fall geweſen,
Cor. 11, 20. — 30. Nach und nach ließ dieſer Eifer nach, wohl
halb mit, weil man wenig gute Früchte davon ſah; und zu
rysoſtomus und Auguſtin's Zeiten wurde es ſchon viel
ener genoſſen. In dem Zeitraum vom ſechsten bis achten Jahr-
ndert war es, ſonderlich in der occidentaliſchen Kirche, gewöhn-
, und wurde ſogar durch mehrere Concilienſchlüſſe feſtgeſetzt, daß
er Chriſt wenigſtens dreymal des Jahres communiciren ſollte.
der proteſtantiſchen Kirche iſt darüber mit Recht nichts als Ge-
z feſtgeſetzt worden.

§. 146.

ie verſchiedenen Meinungen und Lehrformen von der
genwart des Leibes und Blutes im Abendmahl hiſtoriſch
erläutert und beurtheilt. [M. §. 6. — 8. incl.]

I. Geſchichte der Lehre von der Gegenwart des Leibes und
utes Chriſti im Abendmahl. Eine Ueberſicht der vornehmſten
ſchiedenen Behauptungen darüber in der chriſtlichen Kirche.

1) Ueberhaupt iſt zu bemerken, daß die Meinungen der Alten
r die Art und Weiſe der Gegenwart des Leibes und Blutes
riſti in der herrſchenden Kirche vom erſten bis achten Jahrhun-
t immer ſehr verſchieden geweſen ſind; daß erſt vom achten und
nten Jahrhundert an Streit über die Art und Weiſe der
enwart entſtand, und daß hierauf im drepzehnten Jahrhundert
er occidentaliſchen Kirche unter den mehrern Anſichten und Theo-
davon Eine als Kirchenlehre feſtgeſetzt wurde. Die Kirchen-
in den erſten Jahrhunderten ſind hier in manchen Punkten ein-
nig, in andern verſchieden, ohne daß ſie ſich deshalb Vorwürfe
rrgläubigkeit machen. Die erſten Keime zu den nachmals wei-
usgeführten Theorien (der römiſchen, lutheriſchen, calviniſchen
c) findet man ſchon bey ihnen, [M. nott. p. 263.]; aber erſt
wurden ſie mehr entwickelt und neue Folgerungen daraus ge-
Daher läßt ſich aus einzelnen ähnlich klingenden Ausdrücken
Kirchenväter nicht gleich ſchließen, daß ſie die ganze
ie dieſer oder jener neuern Partey gehabt haben. Ihre Be-
ſind oft undeutlich, ihre Ausdrücke ſo ſchwankend und unbe-
t, daß eben daher jede von den diſſentirenden neuern Parteyen
Stande geweſen iſt, oft in einem und demſelben Kirchenlehrer
en aufzufinden, die ihre Theorie zu begünſtigen ſcheinen. Schon
echzehnten Jahrhundert, da Katholiken, Lutheraner und Refor-
e mit einander ſtritten, ſammelte jede dieſer Parteyen Stellen

aus den Kirchenvätern, um das Alterthum ihrer Vorstellung damit zu erweisen, als Melanchthon gegen Oecolampadius, und dieser wieder gegen jenen. Im siebzehnten Jahrhundert wurden zwischen mehrern gelehrten römisch-katholischen Theologen in Frankreich, und den reformirten Theologen eben daselbst und in den Niederlanden viele Streitschriften gewechselt, worin die römischen, als Nicole und Arnaud, das Alterthum der Transsubstantiationslehre zu erweisen suchten; hingegen die reformirten, Albertinus, Claude, Blondell, Laroque, u. a., die Lehre ihrer Kirche. Auch hat Erneſti im Antimuratorius (Opusc. th. p. 1. f.) mehrere Stellen aus den Alten für die lutherische Vorstellung und gegen die Transsubstantiation u. s. f. gesammelt; ingleichen in der Disl. Brevis repetitio et assertio sententiae Lutheranae de praesentia corporis et sanguinis Christi in sacra coena, (Opusc. th. p. 135. f. und deutsch Leipzig 1768, 8.,) die eine der vorzüglichsten neuern Schriften für die lutherische Theorie ist. Sie wurde veranlaßt durch Heumann's Erweis, daß die Lehre der reformirten Kirche vom Abendmahl die rechte und wahre sey, (Eisleben 1764). Es ist aber bey den unbestimmten Ausdrücken der Kirchenväter sehr leicht geschehn, daß man seine eignen Ideen in ihren Schriften findet. Was sich aus der heiligen Schrift selbst für das Wesentliche der Lehrform der lutherischen Kirche anführen läßt, hat theils Erneſti, theils besonders Storr in deutlicher und lichtvoller Kürze entwickelt und dargestellt, letzterer in Doctr. Christ. pars theoretica, p. 305.—318., und mit Zusätzen in der deutschen Uebersetzung von Flatt.

2) Uebersicht der Geschichte vom zweyten bis neunten Jahrhundert. (1.) Die Kirchenväter des zweyten Jahrhunderts gingen schon von dem an sich richtigen Satze (§. 143.) aus, daß das Abendmahl ganz anders als eine gemeine und gewöhnliche Mahlzeit betrachtet werden müsse. Just. M. Apol. I. 66. οὐ κοινὸν ἄρτος, οὐδὲ κοινὸν πομα. Aber sie knüpften schon daran manche andere Begriffe mit an, die Jesus und die Apostel nicht damit verbanden. In den Schriften der Apostel und in Christi Worten findet sich keine Spur von der Idee, daß dem Brod und Wein im Abendmahl eine gewisse göttliche und übernatürliche Kraft auf eine wunderthätige oder magische Art mitgetheilt werde und durch dasselbe auf den Menschen wirke. Aber diese Vorstellung, (dergleichen viele auch von dem Wasser der Taufe hatten,) findet man sehr häufig schon bey den Kirchenvätern des zweyten und folgenden Jahrhunderts, Justin, Irenäus (IV. 34.), Clemens von Alexandrien, u. a.; und sie ist ganz im Geist und Geschmack dieses Zeitalters, das überall etwas Magisch-mysteriöses sah und aufsuchte. Weil sie nun annahmen, daß Brod und Wein durch göttliche Kraft oder durch den hei-

heiligen Geist verändert würden und neue Kraft und Wirksamkeit erhielten, die von der natürlichen ganz verschieden sey, so gebrauchten sie die Wörter: μεταβαλλεσθαι, μεταβολη, μεταμορφουσθαι, μεταστοιχειουσθαι, μεταστοιχειωσις, μεταποιησις. Jedoch behaupteten sie damit keinesweges eine solche Verwandlung der Elemente, daß sie dadurch aufhörten, Brod und Wein zu seyn, (im eigentlichen Sinne, also nicht Transsubstantiation,) so wenig, wie die jetzigen Griechen, die auch diese Wörter, vornehmlich μεταβολη, noch gebrauchen und gegen die römische Kirche streiten. Einige nahmen es in einem sehr richtigen Sinne, und wollten bloß dies damit andeuten, daß Brod und Wein durch die Consecration aufhörten, bloßes und gemeines Brod und Wein zu seyn. (2.) Ferner behauptete man, daß Brod und Wein dadurch eigentlich so veredelt werden und diese göttliche Kraft erhalten, daß das Wort Gottes (λογος θεου) hinzukäme. Wenn unter Wort Gottes die christliche Lehre verstanden wird, so ist es sehr richtig, daß die Wirkung des Abendmahls davon abhängt und damit verbunden ist, (s. §. 145.,) und so nahmen es auch einige alte Kirchenväter, als Irenäus. Andere Kirchenlehrer aber verstanden unter ὁ λογος Christi göttliche Natur; und da nun der Logos mit dem Menschen Jesu vereinigt war, so leitete sie dies auf die Idee, daß dieser mit dem Menschen Jesu und seinem menschlichen Leibe vereinigte Logos auch mit Brod und Wein im Abendmahl ganz eigentlich vereinigt sey. Man suchte daher die Vereinigung mit Brod und Wein im Abendmahl aus der Vereinigung beider Naturen zu erläutern und zu erklären. In dieser Vergleichung und Vorstellung, die sich bey Justin dem Märtyrer findet, liegt der eigentliche Ursprung der Lehre von der wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl, [s. M. p. 263. not. 4.], daß nämlich Christus im Abendmahl noch auf eine ganz andere übernatürliche Weise gegenwärtig sey, als er, nach seiner Verheißung, den Seinen allenthalben und an allen Orten bis an das Ende der Welt gegenwärtig ist. (3.) Nun wurde die Vorstellung immer geläufiger, daß man unter dem sichtbaren Brod und Wein Christi unsichtbaren Leib und unsichtbares Blut eigentlich genieße, sonderlich seit dem vierten Jahrhundert. So sagt z. B. Gregor von Nyssa: „So wie Christi Leib durch seine Vereinigung mit dem Logos so umgestaltet oder umgeändert sey, daß er der göttlichen Herrlichkeit theilhaftig geworden sey, so auch das Brod im Abendmahl εις σωμα του θεου λογου μεταποιειται.“ Auch sagen Chrysostomus und Cyrill von Jerusalem schon, daß man der Versicherung Gottes glauben müsse, man erhalte Christi Leib und Blut, wenn es gleich der Empfindung der Sinne entgegen zu seyn scheine. So sehr sich schon dies der Lehre von der Transsubstantiation zu nähern scheint, so behaupten sie doch noch keine solche Verwandlung, wodurch Brod und Wein ihre Natur verlören,

aus den Kirchenvätern, um das Alterthum ihrer Vorstellung damit zu erweisen, als Melanchthon gegen Oecolampadius, und dieser wieder gegen jenen. Im siebzehnten Jahrhundert wurden zwischen mehrern gelehrten römisch-katholischen Theologen in Frankreich, und den reformirten Theologen eben daselbst und in den Niederlanden viele Streitschriften gewechselt, worin die römischen, als Nicole und Arnaud, das Alterthum der Transsubstantiationslehre zu erweisen suchten; hingegen die reformirten, Albertinus, Claude, Blondell, Laroque, u. a., die Lehre ihrer Kirche. Auch hat Erneſti im Antimuratorius (Opusc. th. p. 1.) mehrere Stellen aus den Alten für die lutherische Vorstellung und gegen die Transsubstantiation u. s. f. gesammelt; ingleichen in der Disf. Brevis repetitio et assertio sententiae Lutheranae de praesentia corporis et sanguinis Christi in sacra coena, (Opusc. th. p. 135. f. und deutsch Leipzig 1768, 8.,) die eine der vorzüglichsten neuern Schriften für die lutherische Theorie ist. Sie wurde veranlaßt durch Heumann's Erweis, daß die Lehre der reformirten Kirche vom Abendmahl die rechte und wahre sey, (Eisleben 1764). Es ist aber bey den unbestimmten Ausdrücken der Kirchenväter sehr leicht geschehn, daß man seine eignen Ideen in ihren Schriften findet. Was sich aus der heiligen Schrift selbst für das Wesentliche der Lehrform der lutherischen Kirche anführen läßt, hat theils Erneſti, theils besonders Storr in deutlicher und lichtvoller Kürze entwickelt und dargestellt, letzterer in Doctr. Christ. pars theoretica, p. 305.—318., und mit Zusätzen in der deutschen Uebersetzung von Flatt.

2) Uebersicht der Geschichte vom zweyten bis neunten Jahrhundert. (1.) Die Kirchenväter des zweyten Jahrhunderts gingen schon von dem an sich richtigen Satze (§. 143.) aus, daß das Abendmahl ganz anders als eine gemeine und gewöhnliche Mahlzeit betrachtet werden müsse. Just. M. Apol. I. 66. οὐ κοινὸν ἄρτος, οὐδὲ κοινὸν πομα. Aber sie knüpften schon daran manche andere Begriffe mit an, die Jesus und die Apostel nicht damit verbanden. In den Schriften der Apostel und in Christi Worten finde sich keine Spur von der Idee, daß dem Brod und Wein im Abendmahl eine gewisse göttliche und übernatürliche Kraft auf eine wunderthätige oder magische Art mitgetheilt werde und durch dasselbe auf den Menschen wirke. Aber diese Vorstellung, (dergleichen viele auch von dem Wasser der Taufe hatten,) findet man sehr häufig schon bey den Kirchenvätern des zweyten und folgenden Jahrhunderts, Justin, Irenäus (IV. 34.), Clemens von Alexandrien, u. a.; und sie ist ganz im Geist und Geschmack dieses Zeitalters, das überall etwas Magisch-mysteriöses sah und aufsuchte. Weil sie nun annahmen, daß Brod und Wein durch göttliche Kraft oder durch den hei-

heiligen Geiſt verändert würden und neue Kraft und Wirkſamkeit erhielten, die von der natürlichen ganz verſchieden ſey, ſo gebrauchten ſie die Wörter: μεταβαλλεσθαι, μεταβολη, μεταμορφουσθαι, μεταστοιχειουσθαι, μεταστοιχειωσις, μεταποιησις. Jedoch behaupteten ſie damit keinesweges eine ſolche Verwandlung der Elemente, daß ſie dadurch aufhörten, Brod und Wein zu ſeyn, (im eigentlichen Sinne, alſo nicht Transſubſtantiation,) ſo wenig, wie die jetzigen Griechen, die auch dieſe Wörter, vornehmlich μεταβολη, noch gebrauchen und gegen die römiſche Kirche ſtreiten. Einige nahmen es in einem ſehr richtigen Sinne, und wollten bloß dies damit andeuten, daß Brod und Wein durch die Conſecration aufhörten, bloßes und gemeines Brod und Wein zu ſeyn. (2.) Ferner behauptete man, daß Brod und Wein dadurch eigentlich ſo veredelt werden und dieſe göttliche Kraft erhalten, daß das Wort Gottes (λογος θεου) hinzukäme. Wenn unter Wort Gottes die chriſtliche Lehre verſtanden wird, ſo iſt es ſehr richtig, daß die Wirkung des Abendmahls davon abhängt und damit verbunden iſt, (ſ. §. 145.,) und ſo nahmen es auch einige alte Kirchenväter, als Irenäus. Andere Kirchenlehrer aber verſtanden unter ὁ λογος Chriſti göttliche Natur; und da nun der Logos mit dem Menſchen Jeſu vereinigt war, ſo leitete ſie dies auf die Idee, daß dieſer mit dem Menſchen Jeſu und ſeinem menſchlichen Leibe vereinigte Logos auch mit Brod und Wein im Abendmahl ganz eigentlich vereinigt ſey. Man ſuchte daher die Vereinigung mit Brod und Wein im Abendmahl aus der Vereinigung beider Naturen zu erläutern und zu erklären. In dieſer Vergleichung und Vorſtellung, die ſich bey Juſtin dem Märtyrer findet, liegt der eigentliche Urſprung der Lehre von der wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahl, [ſ. M. p. 263. not. 4.], daß nämlich Chriſtus im Abendmahl noch auf eine ganz andere übernatürliche Weiſe gegenwärtig ſey, als er, nach ſeiner Verheißung, den Seinen allenthalben und an allen Orten bis an das Ende der Welt gegenwärtig iſt. (3.) Nun wurde die Vorſtellung immer geläufiger, daß man unter dem ſichtbaren Brod und Wein Chriſti unſichtbaren Leib und unſichtbares Blut eigentlich genieße, ſonderlich ſeit dem vierten Jahrhundert. So ſagt z. B. Gregor von Nyſſa: „So wie Chriſti Leib durch ſeine Vereinigung mit dem Logos ſo umgeſtaltet oder umgeändert ſey, daß er der göttlichen Herrlichkeit theilhaftig geworden ſey, ſo auch das Brod im Abendmahl εις σωμα του θεου λογου μεταποιειται.“ Auch ſagen Chryſoſtomus und Cyrill von Jeruſalem ſchon, daß man der Verſicherung Gottes glauben müſſe, man erhalte Chriſti Leib und Blut, wenn es gleich der Empfindung der Sinne entgegen zu ſeyn ſcheine. So ſehr ſich ſchon dies der Lehre von der Transſubſtantiation zu nähern ſcheint, ſo behaupten ſie doch noch keine ſolche Verwandlung, wodurch Brod und Wein ihre Natur verlören,

und aufhörten, Brod und Wein zu seyn: vielmehr lehrten viele dieſer Kirchenväter an andern Orten, daß ſie ihre natürlichen Eigenſchaften behielten, in das Weſen unſerer Leiber verwandelt würden, und daß man im Abendmahl nicht den natürlichen Leib Chriſti, ſondern nur die bedeutenden Zeichen deſſelben empfange; daß man nicht bey den Zeichen ſtehen bleiben, ſondern ſein Gemüth auf das richten müſſe, was dadurch abgebildet und mitgetheilt werde. Stellen von der Art ſind viele im Origenes, Auguſtin, Theodoret u. a. Aber in den folgenden Jahrhunderten wurden die Vorſtellungen hievon, ſelbſt unter den Griechen, immer ſinnlicher und gröber, wie z. B. aus Johann von Damaskus, im achten Jahrhundert, zu ſehen iſt. Gleichwohl iſt die Behauptung, daß Brod und Wein ihre Subſtanz verlören, unter den Griechen nie emporgekommen; auch jetzt findet ſie ſich nicht bey ihnen, ob ſie gleich μεταβολη davon gebrauchen. [Kiesling, Hiſt. concertationum Graecor. et Lat. de transſubſt., Lipſ. 1754, 8.]

3) Geſchichte der Lehre vom neunten bis ſechzehnten Jahrhundert in der occidentaliſchen Kirche. [M. §. 7. not. 4.] Man weiß aus Beda Venerabilis, daß ſchon während des achten Jahrhunderts im Occident heftig geſtritten wurde über die Art der Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahl, und wie Brod und Wein verwandelt würden. Man erklärte alſo damals die Stellen der alten griechiſchen und lateiniſchen Kirchenväter auf verſchiedene Art. Seit dem neunten und zehnten Jahrhundert brachten Ton und Geſchmack des Zeitalters es mit ſich, daß unter mehrern Theorien über eine Glaubenslehre gewöhnlich die gröbſte und ſinnlichſte die Oberhand behielt. Kein Wunder alſo, daß folgende Behauptung ſo vielen Beyfall fand, die Paſchaſius Radbertus, ein Mönch zu Corvey im neunten Jahrhundert, zuerſt ſo deutlich und beſtimmt vortrug: „daß nach der Conſecration bloß die Geſtalt von Brod und Wein übrig bleibe, die Subſtanz aber ganz verändert werde, ſo daß es nicht mehr Brod und Wein, ſondern Leib und Blut Chriſti ſey. Die Figur bleibe, damit ſich niemand daran ärgere, wenn die Chriſten Menſchen-Fleiſch und Blut genöſſen". Gangbar war damals dieſe Lehre noch nicht, denn ſie machte viel Aufſehen und wurde von vielen beſtritten, beſonders von dem Mönch Ratramnus und Joh. Scotus Erigena. Beide läugneten zwar die Gegenwart des Leibes und Blutes nicht; aber ſie lehrten, es ſey keine carnalis, ſondern ſpiritualis converſio oder immutatio, Brod und Wein würden nicht umgeſchaffen in Leib und Blut Chriſti, ſondern ſeyen Abbildung davon. In vielen Stücken kommen ſie der Meinung der Reformirten nahe. Die Kirchenverſammlungen und Päpſte beſtimmten noch nichts darüber. Indeſſen wurde Paſchaſius Lehre im zehnten und elften Jahrhundert immer

mer allgemeiner. Als daher Berengarius aus Tours, im elften Jahrhundert, dieſer Meinung widerſprach, entſtand heftiger Streit, und Berengarius mußte ſeine Meinung zurücknehmen. Er läugnete die Verwandlung; behauptete aber, Brod und Wein wären mehr als bloße Symbole, Chriſti Leib und Blut wären allerdings gegenwärtig im Abendmahl. Kurz, er ging zwiſchen Paſchaſius und Scotus in der Mitte, und ſeine Hypotheſe kam in den Hauptpunkten der lutheriſchen nahe. [S. Leſſing, Berengarius von Tours u. ſ. f., Braunſchweig 1770, 4.] Seit dem zwölften Jahrhundert wurde Paſchaſius Theorie von den Scholaſtikern bearbeitet und weiter verbreitet. Schon Peter der Lombarde, im zwölften Jahrhundert, erklärte ſich dafür, ob er gleich ſelbſt noch etwas zweifelhaft davon redet. Für den Erfinder des Worts: transſubſtantiatio, hält man den Hildebert, Biſchof von Mans aus dem elften Jahrhundert; es findet ſich aber ſchon vor ihm bey Fulbert, Biſchof zu Chartres, der Ausdruck: commutatio panis in ſubſtantiam Chriſti. Im zwölften Jahrhundert führte beſonders Peter von Blois den Ausdruck ein. Allein erſt im dreyzehnten Jahrhundert wurde dies Dogma in der römiſchen Kirche allgemein eingeführt und als Kirchenlehre feſtgeſetzt durch Papſt Innocentius III., auf einer lateranenſiſchen Kirchenverſammlung, 1215, und im ſechzehnten Jahrhundert auf dem tridentiniſchen Concil von neuem gegen die Proteſtanten beſtätigt. Die conſecratio ſacerdotalis bringt die Verwandlung hervor. [Calixtus De transſubſtantiatione, Helmſtädt 1675.]

4) Vornehmſte Meinungen über die Art und Weiſe der Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahl unter den proteſtantiſchen Theologen ſeit dem ſechzehnten Jahrhundert. [M. §. 7. 8.] Es waren drey Vorſtellungsarten in der occidentaliſchen Kirche bisher ſeit mehrern Jahrhunderten vorgetragen worden: a) die von der Transſubſtantiation durch Paſchaſius Radbertus, welche dann herrſchende Kirchenlehre wurde; b) die, daß Brod und Wein bloße Symbole des Leibes und Blutes Chriſti ſeyen, beſonders durch Joh. Scotus Erigena; c) eine Theorie, welche den Mittelweg zwiſchen beiden hielt, daß Leib und Blut Chriſti wirklich gegenwärtig wären, aber ohne Verwandlung, durch Berengarius im elften Jahrhundert. Dieſe blieben auch unter mannichfaltigen Modificationen vom ſechzehnten Jahrhundert an, und wurden mit den Unterſcheidungswörtern: transſubſtantiatio, figura, unio, ausgedrückt; die griechiſche Kirche blieb bey dem alten Worte: μεταβολη. Die deutſchen und ſchweizeriſchen Reformatoren des ſechzehnten Jahrhunderts waren darin einig, daß die Lehre von der Transſubſtantiation ungegründet ſey; auch darin kamen ſie überein, daß Leib und Blut Chriſti im Abend-

und aufhörten, Brod und Wein zu seyn: vielmehr lehrten viele dieser Kirchenväter an andern Orten, daß sie ihre natürlichen Eigenschaften behielten, in das Wesen unserer Leiber verwandelt würden, und daß man im Abendmahl nicht den natürlichen Leib Christi, sondern nur die bedeutenden Zeichen desselben empfange; daß man nicht bey den Zeichen stehen bleiben, sondern sein Gemüth auf das richten müsse, was dadurch abgebildet und mitgetheilt werde. Stellen von der Art sind viele im Origenes, Augustin, Theodoret u. a. Aber in den folgenden Jahrhunderten wurden die Vorstellungen hiervon, selbst unter den Griechen, immer sinnlicher und gröber, wie z. B. aus Johann von Damaskus, im achten Jahrhundert, zu sehen ist. Gleichwohl ist die Behauptung, daß Brod und Wein ihre Substanz verlören, unter den Griechen nie emporgekommen; auch jetzt findet sie sich nicht bey ihnen, ob sie gleich μεταβολη davon gebrauchen. [Kiesling, Hist. concertationum Graecor. et Lat. de transsubst., Lipſ. 1754, 8.]

3) Geschichte der Lehre vom neunten bis sechzehnten Jahrhundert in der occidentaliſchen Kirche. [M. §. 7. not. 4.] Man weiß aus Beda Venerabilis, daß schon während des achten Jahrhunderts im Occident heftig gestritten wurde über die Art der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl, und wie Brod und Wein verwandelt würden. Man erklärte also damals die Stellen der alten griechischen und lateinischen Kirchenväter auf verschiedene Art. Seit dem neunten und zehnten Jahrhundert brachten Ton und Geschmack des Zeitalters es mit sich, daß unter mehrern Theorien über eine Glaubenslehre gewöhnlich die gröbste und sinnlichste die Oberhand behielt. Kein Wunder also, daß folgende Behauptung so vielen Beyfall fand, die Paſchaſius Radbertus, ein Mönch zu Corvey im neunten Jahrhundert, zuerst so deutlich und bestimmt vortrug: „daß nach der Consecration bloß die Gestalt von Brod und Wein übrig bleibe, die Substanz aber ganz verändert werde, so daß es nicht mehr Brod und Wein, sondern Leib und Blut Christi sey. Die Figur bleibe, damit sich niemand daran ärgern, wenn die Christen Menschen-Fleisch und Blut genössen". Gangbar war damals diese Lehre noch nicht, denn sie machte viel Aufsehen und wurde von vielen bestritten, besonders von dem Mönch Ratramnus und Joh. Scotus Erigena. Beide läugneten zwar die Gegenwart des Leibes und Blutes nicht; aber sie lehrten, es sey keine carnalis, sondern ſpiritualis converſio oder immutatio, Brod und Wein würden nicht umgeschaffen in Leib und Blut Christi, sondern seyen Abbildung davon. In vielen Stücken kommen sie der Meinung der Reformirten nahe. Die Kirchenversammlungen und Päpste bestimmten noch nichts darüber. Indessen wurde Paſchaſius Lehre im zehnten und elften Jahrhundert immer

er allgemeiner. Als daher Berengarius aus Tours, im elften ahrhundert, dieſer Meinung widerſprach, entſtand heftiger Streit, id Berengarius mußte ſeine Meinung zurücknehmen. Er läug- te die Verwandlung; behauptete aber, Brod und Wein wären ehr als bloße Symbole, Chriſti Leib und Blut wären allerdings genwärtig im Abendmahl. Kurz, er ging zwiſchen Paſchaſius id Scotus in der Mitte, und ſeine Hypotheſe kam in den Haupt- nkten der lutheriſchen nahe. [S. Leſſing, Berengarius von ours u. ſ. f., Braunſchweig 1770, 4.] Seit dem zwölften Jahr- ndert wurde Paſchaſius Theorie von den Scholaſtikern bearbei- t und weiter verbreitet. Schon Peter der Lombarde, im zwölften ahrhundert, erklärte ſich dafür, ob er gleich ſelbſt noch etwas eifelhaft davon redet. Für den Erfinder des Worts: transſub- antiatio, hält man den Hildebert, Biſchof von Mans aus m elften Jahrhundert; es findet ſich aber ſchon vor ihm bey Ful- rt, Biſchof zu Chartres, der Ausdruck: commutatio panis ſubſtantiam Chriſti. Im zwölften Jahrhundert führte ſonders Peter von Blois den Ausdruck ein. Allein erſt im eyzehnten Jahrhundert wurde dies Dogma in der römiſchen Kirche gemein eingeführt und als Kirchenlehre feſtgeſetzt durch Papſt nnocentius III., auf einer lateranenſiſchen Kirchenverſamm- ng, 1215, und im ſechzehnten Jahrhundert auf dem tridentiniſchen ncil von neuem gegen die Proteſtanten beſtätigt. Die conſe- ratio ſacerdotalis bringt die Verwandlung hervor. [Calixtus e transſubſtantiatione, Helmſtädt 1675.]

4) Vornehmſte Meinungen über die Art und Weiſe der genwart des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahl unter den oteſtantiſchen Theologen ſeit dem ſechzehnten Jahrhundert. [M. 7. 8.] Es waren drey Vorſtellungsarten in der occidentaliſchen rche bisher ſeit mehrern Jahrhunderten vorgetragen worden: die von der Transſubſtantiation durch Paſchaſius Rad- rtus, welche dann herrſchende Kirchenlehre wurde; b) die, ß Brod und Wein bloße Symbole des Leibes und Blutes Chriſti en, beſonders durch Joh. Scotus Erigena; c) eine Theorie, lche den Mittelweg zwiſchen beiden hielt, daß Leib und Blut Chriſti irklich gegenwärtig wären, aber ohne Verwandlung, durch erengarius im elften Jahrhundert. Dieſe blieben auch unter nnichfaltigen Modificationen vom ſechzehnten Jahrhundert an, d wurden mit den Unterſcheidungswörtern: transſubſtantia- o, figura, unio, ausgedrückt; die griechiſche Kirche blieb bey n alten Worte: μεταβολη. Die deutſchen und ſchweize- ſchen Reformatoren des ſechzehnten Jahrhunderts waren darin ig, daß die Lehre von der Transſubſtantiation ungegründet ſey; ch darin kamen ſie überein, daß Leib und Blut Chriſti im Abend-

mahl

mahl gegenwärtig seyen und den Communicanten bey dem Genuß des Brodes und Weines mitgetheilt werden, da Christus allen welche er für die Seinen erkennt, nahe sey, sich ihnen mittheile und sie berathe und leite. Aber in Erklärung der Art und Weise dieser Gegenwart gingen sie von einander ab. Luther hatte viel Anhänglichkeit an manche scholastische Vorstellungen und Bestimmungen, und anfangs noch eine hohe Meinung von priesterlicher Gewalt und priesterlichen Vorrechten. Er behielt also die Lehre der Scholastiker von der praesentia reali und substantiali bey, (jedoch daß eine Transsubstantiation ausgeschlossen wurde,) und lehrte: „in mit und unter (in, cum et sub, Ausdrücke, die auch Berhard schon hat) dem (consecrirten) Brod und Wein werde den Communicanten der wahre und wesentliche Leib und Blut Christi mitgetheilt und dargereicht und von ihnen genossen, obgleich auf eine uns unerklärbare Art geschehe und ein Geheimniß sey.“ Er behauptete also, daß der seiner Substanz nach gegenwärtige Leib Christi nicht bloß geistlicher Weise, sondern eigentlich realiter und substantialiter (gegen die Schweizer) und wirklich genossen werde, so daß gläubige und ungläubige Communicanten den wahren substantiellen Leib und Blut Christi empfingen; diese zu ihrem Schaden, jene zu ihrem Heil. Brod und Wein würden sichtbar und natürlich genossen, Leib und Blut Christi unsichtbar und übernatürlich; dies sey die unio sacramentalis, dergleichen nur in diesem Sakramente statt finde. Er erläuterte einmal die unio sacramentalis durch das Bild eines glühenden Eisens, (gränzte also da ganz nahe an den Irrthum der Consubstantiation,) sagte auch: was Brod und Wein wirken und leiden, das wirken und leiden auch Leib und Blut Christi, werden ausgetheilt und gegessen. Allmählig kam er jedoch von dergleichen ab, und begnügte sich mit der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl, und mit einer unbestimmten manducatione orali. Die schweizerische Lehre hingegen, wie sie Calvin vortrug, (der Zwingli's Meinung in etwas geändert hatte,) war diese: „Christi Leib und Blut wären nicht der Substanz nach im Abendmahl gegenwärtig, sondern nur der Kraft und Wirkung nach; sie würden vere et efficaciter sub pane et vino repräsentirt; dari non substantiam corporis Christi in sacra coena, sed omnia, quae in suo corpore nobis beneficia praestitit.“ Also seyen Leib und Blut Christi nicht dem Raum nach gegenwärtig, und würden von den Communicanten nicht mündlich (oraliter), sondern geistlicher Weise genossen, (manducatio spiritualis). Zwingli aber behauptete, daß Brod und Wein bloße Symbole des Leibes und Blutes Christi wären, und schien die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi aufzuheben. Viele Reformirte wollten daher anfangs Calvin's Meinung nicht beytreten, und mehrere sind auch in der Folge

bey

der Zwingli'schen geblieben. Calvin also wollte einen Mittweg zwischen Luther und Zwingli gehen. Luther berief sich die Proprietät der Einsetzungsworte, sonderlich auf ἐστι, und auf göttliche Allmacht, vermöge welcher der Leib Christi an mehrern Orten zugleich der Substanz nach gegenwärtig seyn könne. [vgl. Morus, §. 8. p. 266.] Letzteres läugneten die Schweizer geradezu als widersprechend; es sey auch gar kein Grund und Nutzen von der substantiellen Gegenwart und Mittheilung an die Communicanten abzusehen, indem niemand dadurch frömmer, gelehrter, heiliger werde; und wegen ἐστι erinnerten sie, daß es im gemeinen Sprachgebrauche auch im neuen Testamente oft bedeuten heiße, (§. 143.), und daß die Sache selbst es fordere, dies Wort hier so zu nehmen, weil man sonst Christum etwas Unrichtiges würde sagen lassen. Aber Luther blieb bey seiner Meinung, sonderlich seitdem erst Streit darüber entstanden war. Melanchthon, der bey dem Streite ruhiger und unbefangener war, wollte gern Frieden zwischen beiden Parteyen stiften, und äußerte daher, zumal nach Luther's Tode, daß es besser sey, bey der praesentia und operatione Christi im Abendmahl stehen zu bleiben, da dies doch eigentlich das Wesentliche wäre, ohne über die Art und Weise etwas Näheres zu bestimmen und gleichsam einzuzäunen. Er war der praesentiae corporali Christi und der manducationi orali nicht günstig, sondern er behauptete nur praesentiam realem et efficacem Christi in sacra coena; und wählte also einen Mittelweg zwischen Luther und Zwingli, und kam daher dem Calvin sehr nahe, der auch einen solchen Mittelweg versuchte. Viele der gemäßigtern lutherischen Theologen folgten dem Melanchthon und schienen sich mit ihm auf die Seite der Calvinisten hinzuneigen. Dagegen hielten die strengen Eiferer für lutherische Theorie über alle und jede Bestimmungen Luther's, und trieben die Sache zum Theil noch weiter, als selbst Luther. Aber in Churſachsen wurde die Partey der Melanchthonianer immer zahlreicher, und es brachen nach Melanchthon's Tode die schrecklichen kryptocalvinistischen Streitigkeiten und Verfolgungen aus, (vom Jahr 1571 an). Zur Beylegung dieser und vieler andern Streitigkeiten und Unruhen und zur Fixirung des lutherischen Lehrbegriffs in den streitigen Punkten wurde endlich im Jahr 1577 die Concordienformel aufgesetzt und zur Lehrschrift als symbolisches Buch eingeführt. Hierin wurden die feinsten Grenzlinien zwischen Lutheranern und Reformirten gezogen, hauptsächlich durch die neuen Bestimmungen in der Lehre von Vereinigung beider Naturen in Christo und der communicatio idiomatum. S. §. 103. 11. und 104. Die damaligen lutherischen Theologen, vornehmlich Andreä und Chemnitz, und deren Nachfolger suchten es durch die Theorie von der genauen Vereinigung beider Naturen und der daher entstehenden communicatio

catio idiomatum begreiflich zu machen, wie Christus als Gottmensch auch seinem Leibe nach allenthalben (ubique) gegenwärtig seyn, wie er also auch beym Abendmahl gegenwärtig sey, sich mit dem Brod und durch dasselbe mit den Communicanten einigen und auf sie wirken könne. Man nannte dies ubiquitatem corporis Christi, und die Vertheidiger dieser Meinung wurden von ihren Gegnern (spottweise) Ubiquitistae genannt. Art und Weise der Vereinigung des Leibes Christi mit Brod und Wein erklärte man für ein Geheimniß, mysterium unionis sacramentalis. Man wollte sich daher auch nicht genauer darüber erklären, noch positiv bestimmen, was sie sey; sondern begnügte sich bloß, zu sagen, was sie nicht sey. Es sey keine körperliche Vereinigung, (wie es viele von den alten Kirchern erklärten, Num. 2.,) oder consubstantiatio; noch weniger eine solche, wodurch Verwandlung der Substanz (transsubstantiatio) vorgehe; auch keine solche, wodurch Christi Blut in Brod und Wein eingeschlossen werde, (impanatio) sondern von ganz eigner Art, wie sie nur in diesem Sacramente statt finde, sacramentalis. [Vergl. Plank's Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs bis zur Einführung der Concordienformel.] Die in der Concordienformel festgesetzten feinen Bestimmungen sind aber nicht durchgängig in der lutherischen Kirche angenommen worden, sonderlich da nicht, wo die Concordienformel kein symbolisches Ansehn erhalten hat. Viele lutherische Theologen sind mehr bey Melanchthon's gemäßigtem Lehrbegriff geblieben oder haben sich demselben doch genähert. Morus erinnert mit Recht, (p. 268. n. A.,) diese ganze, in der Concordienformel aufgestellte Behauptung von der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi aus der Vereinigung der Naturen sey justo subtilior.

II. Urtheil über den Werth der verschiedenen Hypothesen von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi.

1) Alle jetzt angeführte Hypothesen über die Art und Weise der Gegenwart im Abendmahl haben ihre Schwierigkeiten. Die Transsubstantiation widerspricht dem Zeugniß unserer Sinne, und hat auch in der heiligen Schrift keinen Grund, indem diese die Symbole Brod und Wein nennt, und also die Substanz des Brodes und Weines darin anerkennt. Bey Luther's Theorie hat man, außer der vorhin bemerkten Schwierigkeit, daß von der substantiellen und körperlichen Gegenwart kein Zweck und Nutzen abzusehen sey, (die aber für sich nichts entscheidet, weil viele Dinge zweckmäßig und nützlich sind, wenn wir gleich jetzt ihren Zweck und Nutzen nicht wissen und einsehen,) folgende Bedenklichkeiten gefunden.

Räm-

ich, wenn der ſubſtantielle Leib und Blut Chriſti im Abendmahl
wärtig ſeyen und genoſſen würden; ſo frage ſich: a) Wie konnte
us bey Einſetzung des Abendmahls ſeinen Schülern ſeinen ſub-
llen Leib zu eſſen und ſein ſubſtantielles Blut zu trinken geben,
e den Leib Jeſu vor Augen ſahen und er noch lebendig mit
am Tiſche ſaß? b) Wie der Leib Chriſti an mehr als Einem
der Subſtanz nach, zugegen ſeyn könne, und was dadurch
lich bezweckt und bewirkt werde? Alle Folgerungen aus der
von der Vereinigung der Naturen thun hierüber keine Genüge.
ie ſich die ſubſtantielle Gegenwart und der Genuß des Leibes und
s Chriſti mit den Einſetzungsworten ſelbſt vereinigen laſſen?
Chriſtus rede da nicht von ſeinem lebenden Körper auf Erden,
ſie vor Augen ſahen,) und dem darin fließenden Blute, noch
er von ſeinem verklärten Leibe im Himmel; ſondern von ſeinem
reuz getödteten (ὑπερ ὑμων διδομενον) und von ſeinem da
offenen Blute (αἱμα ἐκχυνομενον). Wäre alſo die ſubſtan-
und körperliche Gegenwart gemeint, ſo müßte die Subſtanz
getödteten Körpers, die Subſtanz dieſes verweslichen
s gemeint ſeyn. Hier ließe ſich aber nicht begreifen, wie beides
noch gegenwärtig ſeyn und genoſſen werden könne. Dergleichen
ierigkeiten bewogen ſchon Melanchthon, die Sache zu mil-
wie oben bemerkt iſt. Aber auch Calvin's Hypotheſe, die
ht und natürlich ſcheint, hat ihre Schwierigkeiten. Denn auch
immt die Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti an, (nur
der Subſtanz nach); aber nach ſeiner Meinung empfangen
die Gläubigen den Leib und das Blut Chriſti. Allein, ſobald
nnehme, daß Chriſti Leib im Abendmahl nur dieſen gegenwärtig
ſo läßt ſich dies nicht wohl mit 1 Cor. 11, 27. 29. vereinigen,
uch ſeine Gegner immer bemerkt haben. Man thut daher am
t, daß man ſich beym Vortrage der lutheriſchen oder calvini-
Lehre gar nicht auf jene Subtilitäten gründet, ſondern bloß
Satz zum Grunde legt: „daß Jeſus, als Menſch und zugleich
Sohn Gottes, wirken und handeln könne, auf welche Art
an welchem Orte er wolle". Alſo könne er es auch beym Abend-
. Dies iſt völlig ſchriftmäßig, (ſ. §. 98. und 143. am Ende,)
iſt wirklich der eigentliche wahre Sinn und Geiſt der proteſtan-
n Theorie. Und dieſe Lehre von dem Naheſeyn oder dem
tande und der Mitwirkung Chriſti in ſeinem jetzigen erhöheten
inde gewährt vornehmlich den eigentlichen Genuß für das Herz
i Abendmahl, den die Lutheraner und Reformirten, auch die
oliken, bey ihren übrigens noch ſo verſchiedenen Spekulationen
die Art der Gegenwart im Abendmahl, haben können. (Chri-
, welcher mit unſern Augen nicht geſehen werden kann, wollte
Seinen im Abendmahl ein ſichtbares Pfand ſeiner Gegenwart,
s Schutzes und ſeiner Liebe geben.)

2) Es sind mehrere Theologen der Meinung gewesen, daß die ganze Lehre von der Gegenwart Christi unerweislich, und bloß aus Mißverstand und falscher Deutung der Stelle 1 Cor. 11. von den Kirchenvätern angenommen sey. Die Hypothesen derselben habe man nicht gehörig geprüft, sondern als wahr vorausgesetzt und neue darauf gebauet. Diese Behauptung könnte man die Pelagianische nennen; nicht als wenn man zeigen könnte, daß sie Pelagius selbst gehabt hätte, sondern weil sie von denen angenommen zu werden pflegt, welche in der Lehre von den Gnadenwirkungen Pelagianisch denken; hierüber s. Art. XII. Sie behaupten, wir würden beym Genuß des Abendmahls bloß an Christum erinnert, besonders an seinen für uns aufgeopferten Leib und an sein für uns vergossenes Blut. Sein Leib und sein Blut seyen uns, indem wir das Gedächtniß derselben feyern, in Gedanken gegenwärtig, uneigentlich, wie uns etwa der entseelte Leib eines Freundes und Wohlthäters in Gedanken gegenwärtig sey, wenn wir uns seiner erinnerten. Dies ist gegen das neue Testament, denn es läuft bloß auf eine Erinnerung an Christum und uneigentlich benannten Beystand hinaus. S. §. 98. Sie fügen hinzu: Zwar gebrauche Paulus von dieser Mahlzeit 1 Cor. 11, 27. 29. die Worte: σωμα και αιμα Κυριου; jedoch sage er nicht, man esse seinen Leib und trinke sein Blut, sondern Brod und Wein, V. 28.; und wenn auch die ältern Christen so bisweilen geredet haben sollten, (wie aus Veranlassung der Stelle Joh. 6. ganz glaublich sey), so gelte hier, was Cicero sage, N. D. III. 16.: Cum fruges Cererem, vinum Liberum dicimus, (panem corpus Christi, vinum sanguinem Christi,) genere nos quidem sermonis utimur usitato sed quem tam amentem esse putas, qui illud, quo vescatur, Deum (corpus Christi) credat esse? Aber was auch bey der Pelagianischen Hypothese, (die allerdings nichts weiter als eine bloße Cärimonie übrig läßt,) schwierig sey, s. bey Morus p. 267. not. 5.; er zeigt sehr gut, daß sie dem Geiste der andern christlichen Anordnungen nicht gemäß sey; [vergl. auch Storr, in den Lehrs. in diesem Artikel]. Die Versuche mehrerer Neuern, die hierüber geschrieben haben, laufen auf diese und ähnliche Ideen hinaus, z. B. die der von Morus zu §. 7. p. 266. in der Anmerkung angeführten neuern Schriften. Denn vielen ist die Lehre von der Nähe oder dem Beystande Christi, d. i. von seinen noch jetzt ununterbrochenen fortgesetzten thätigen Bemühungen zum Heil seiner Verehrer, äußerst zuwider, weil sie dieselbe mit ihren anderweitigen philosophischen Hypothesen, (die aber eigentlich durch nichts begründet sind,) nicht zu vereinigen wissen. Aber in der heiligen Schrift ist diese Lehre klar gegründet, und sie ist eine der Haupt- und Grundwahrheiten des apostolischen Alterthums.

3) Mehrere gemäßigte proteſtantiſche Theologen ſind jetzt der
nung, daß von Jeſu und den Apoſteln über die Art und Weiſe
Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti nichts beſtimmt
deutlich entſchieden ſey, und daß man alſo dieſe Lehre nicht
weſentlich, ſondern problematiſch anſehen müſſe. Ehedem
betrachtete man dieſe Lehre von der Art und Weiſe als fun-
entellen Glaubensartikel; jede der ſtreitenden Parteyen hielt
r eiferſüchtig über ihre Meinung, die ſie allein für ſchrift-
ig anſah, und betrachtete die Andersdenkenden als irrgläubig.
war die unglückliche Veranlaſſung, daß ſich im ſechzehnten
rhundert zwey Kirchen, die in den Hauptwahrheiten einig wa-
wegen dieſer Verſchiedenheit in der Theorie von einander
ten und bey der Trennung beharrten, ſtatt daß ſie dieſe Ab-
ung an einander gegenſeitig hätten tragen ſollen. So urtheilte
Melanchthon darüber, und mißbilligte die heftigen Strei-
ten ſeines Zeitalters. Selbſt in ſeinen gelehrten Schriften
e er nicht lange dabey verweilen, und ſagt, er habe ſich darum
tief darein einlaſſen wollen, „ut a quaeſtionibus illis ju-
ulem abducerem“. Die Spekulationen über die Art und
e der Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti haben weder
as Weſen des Abendmahls noch in deſſen Wirkungen
allergeringſten Einfluß. Für den Chriſten iſt die Hauptſache,
Zwecke und den Nutzen dieſer Handlung zu wiſſen und dieſen
ß zu handeln, (§. 145.). Alſo: von Herzen zu glauben, daß
Chriſtus für ihn geſtorben ſey, und b) auch in ſeinem erhöhe-
Zuſtande noch thätig für ſeine wahre Wohlfahrt ſorge; und
aus ergiebt ſich denn von ſelbſt, c) mit welchen Geſinnungen
Abendmahl genoſſen werden müſſe, nämlich mit den Geſinnun-
der tiefſten Ehrfurcht und der dankbarſten Gegenliebe zu Gott
Jeſu Chriſto. Dieſes iſt eigentlich das, worauf alles an-
mt, und was dem Chriſten dabey wahrhaftig heilſam, ſegens-
und tröſtlich ſeyn kann. Dieſen Nutzen aber können alle
iſten vom Abendmahl haben; es bleibt ein Gnaden- (von
t verordnetes kräftiges Beſſerungs- und Heiligungs-) Mittel
alle, die den wahren lebendigen Glauben haben, oder ſich
urch erwecken laſſen, ſie mögen nun in der Theorie der Vor-
lungsart der römiſchen Kirche von der Transſubſtantiation fol-
, (ſo grob der Irrthum an ſich auch immer iſt,) oder der luthe-
ben, oder der calviniſchen. Hieraus erhellt nun auch, daß die
tile Spekulation über die Art und Weiſe der Gegenwart des
bes und Blutes Jeſu Chriſti gar nicht für den Volks- und
gendunterricht gehört, ſondern bloß in die gelehrte Theo-
ie. Indeſſen kann bey der jetzigen Lage der Dinge die Sache
Volksunterricht doch nicht ganz übergangen werden. Aber ein
ſtändiger Lehrer muß dabey auf eine vorſichtige Art bemerk-
lich

lich machen, daß dies nicht Hauptſache beym Abendmahl ſey, und die vorhin darüber gemachten Bemerkungen weiſe benutzen, daß auch der Schwachen keiner geärgert werde. Am beſten geht man im Volks- und Jugendunterricht beym praktiſchen Vortrage der lutheriſchen und reformirten Lehre von der Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti von dem oben bemerkten Satze aus: „daß Jeſus in dem Zuſtande ſeiner Erhöhung als Gott und Menſch wirken und handeln könne, wie und wo er wolle, und daß da Chriſtus ſeinen treuen Bekennern ſeine Gegenwart und ſegensreiche Nähe und ſeinen Beyſtand bis an das Weltende zugeſagt habe, ſie ſich derſelben auch beſonders bey dieſer feyerlichen Mahlzeit, zu ſeinem Gedächtniß, getröſten und erfreuen können. Hiemit ſtimmt die heilige Schrift überein.

Fünf-

Funfzehnter Artikel.

...m Tode und von der Fortdauer und den ...hicksalen des Menschen nach dem Tode; oder die Lehre von den letzten Dingen.

§. 147.

Von dem Tode.

Ueber die verschiedenen Beschreibungen und Benennungen des ...s.

1) Wie der Tod schulgerecht zu definiren sey, darüber ist nicht einig, und es ist besonders im siebzehnten Jahrhundert r den Cartesianischen und andern Theologen und Philosophen über viel Streit gewesen. Da man den Tod in verschiedenen ...sichten betrachten kann, so müssen die Beschreibungen davon wendig verschieden ausfallen. Betrachtet man den Zustand s Todten, wie er äußerlich in die Sinne fällt, so ist der Tod Aufhören des natürlichen Lebens. Sieht man aber auf die Ur... des Todes, so kann man ihn in die beständige oder wirkliche ...örung der Empfindung und Bewegung des Körpers setzen, die der Zerstörung des Körpers herrührt. Die gewöhnlichste Definis unter den Theologen ist, daß der Tod in einer Trennung des es und der Seele bestehe; anzudeuten, daß die Seele übrig bleibe, n der Leib stirbt. Unter den christlichen Kirchenvätern hat sie n Tertullian, De anima, c. 27. mors — disjunctio corporis animaeque; vita — conjunctio corporis animaeque. ... Tusc. 1. discessus animi a corpore. Man führt auch Hebr. 2. an, welche Stelle aber nicht hieher gehört. Der Tod besteht ß nicht in dieser Trennung, sondern diese Trennung erfolgt durch den Tod, ist Folge des Todes. Denn sobald der Leib pfindung und Bewegung verliert, so ist er ein für die Seele unuchbares Werkzeug, die Seele kann nicht mehr darin wirken und ...sich also davon trennen.

2)

2) Bibliſche Beſchreibungen, Benennungen und Umſchreibungen des Todes. (1.) Eine der gewöhnlichſten im alten Teſtamente iſt: zum Staube oder zur Erde wiederkehren; daher auch der Ausdruck: Staub des Todes. Sie gründet ſich auf die Beſchreibung 1 Moſ. 2, 7. und C. 3, 19. und iſt §. 52. und 75. erläutert. Es wird damit die Auflöſung und Zerſtörung des Leibes angezeigt; daher es Pred. 12, 7. heißt: „der Leib kehrt zur Erde wieder, der Geiſt zu Gott“. (2.) Eine Entziehung, Aushauchung, Aufhebung des Lebensodems, ſ. Pſ. 104, 29.; daher die gewöhnlichen Ausdrücke: ἀφηκε, παρεδωκε το πνευμα, reddidit animam, ἐξεπνευσεν, exſpiravit, u. ſ. f. (3.) Eine Entfernung vom Leibe, ein Abweſendſeyn vom Körper, ein Ausziehen daraus, u. dergl. Dieſe Beſchreibung gründet ſich auf die Vergleichung des Leibes mit einem Zelt oder einer Pilgerbehauſung, worin die Seele in dieſem Leben wohnt. Der Tod zerſtört dies Zelt oder Haus, und gebietet, weiter zu reiſen. S. Hiob 4, 21. Jeſ. 38, 12. Pſ. 52, 7. (ſ. die Anm. dazu). Daher ſagt Paulus 2 Cor. 5, 1.: es wird zerſtört ἐπιγειος ἡμων οἰκια του σκηνους, und Petrus nennt den Tod: ἀποθεσις του σκηνωματος, 2 Petr. 1, 13. 14. Eben ſo ſagen die Klaſſiker von der Seele: κατασκηνουν ἐν τῳ σωματι, und nennen den Leib σκηνος, z. B. Hippokrates und Aeſchines. 2 Cor. 5, 8. 9.: ἐκδημησαι ἐκ του σωματος. Paulus gebraucht auch (4.) ἐκδυεσθαι vom Tode, 2 Cor. 5, 3. 4., da der Leib als Kleid der Seele gedacht wird, wie ihn auch Plato ſo nennt; daher die Seele bekleidet heißt, ſo lange ſie im Körper iſt, nackt, ſobald ſie entkörpert iſt. (5.) Die Ausdrücke, die vom Schlaf gebraucht werden, zeigen oft den Tod an, wie in allen Sprachen, Pſ. 76, 7. Jer. 51, 39. Joh. 11, 13. u. ſ., (und zwar nicht bloß vom Tode der Frommen, wie einige vorgeben, wiewohl meiſtens von dieſen). Homer nennt den Schlaf und Tod Zwillingsbrüder, Il. XVI. 672. Auch die Wörter, welche liegen, ruhen bedeuten, z. B. שכב (occumbere,) zeigen den Tod an. (6.) Oft wird der Tod mit einer Abreiſe und einem Weggang verglichen und davon benannt. Daher die verba eundi, abeundi, discedendi in der Bedeutung: ſterben, z. B. Hiob 10, 21. Pſ. 39, 4.; eben ſo ὑπαγω und πορευομαι im neuen Teſtamente, als Matth. 26, 24., und ſelbſt bey Klaſſikern. Hieher gehört auch ἀναλυειν und ἀναλυσις, Phil. 1, 23. und 2 Tim. 4, 6., das nicht Auflöſung bedeutet, ſondern diſceſſus, vergl. Luc. 12, 36. [S. Wetſtein zu Phil. 1.]

Anm. Daß der Tod, perſonificirt gedacht, als ein Herrſcher und Tyrann beſchrieben wird, der viel Gewalt und ein großes Reich hat, worüber er herrſcht, iſt ſchon im Artikel von der Sünde bemerkt worden. Uebrigens aber gebrauchen die Alten zum Theil andere Bilder von ihm, als unter uns gewöhnlich ſind. Sie ſtellen ihn nicht als den Mann mit der Senſe oder als Knochengerippe u. ſ. f. vor, ſondern die Iſraeliten vor dem Exil öfter als einen Jäger, der uns nachſtellt und Fallſtricke le

Pſ. 18, 5. 6. Pſ. 91, 3.; nach dem Exil bisweilen als einen Mann oder Engel (Todesengel) mit dem Giftbecher, den er den Menſchen reicht. Daher ſcheint die im neuen Teſtamente vorkommende Redensart: den Tod ſchmecken, koſten, (z. B. Matth. 16, 28. Hebr. 2, 9.) entſtanden zu ſeyn, die aber im gewöhnlichen Sprachgebrauche bloß ſterben bedeutet, (ohne daß weiter dabey an den Urſprung gedacht wird,) wie die Redensart: den Tod ſehen, Pſ. 89, 49. Luc. 2, 26.

II. Verſchiedene Bedeutungen der Wörter: Tod und ſterben, in der Schrift, und dadurch veranlaßte Eintheilungen in der Theologie.

1) Tod bedeutet oft das Ende oder den Untergang jeder Sache; daher es ſelbſt von Ländern und Städten, die untergehen, gebraucht wird, und die Einwohner derſelben mit Todten verglichen werden, ihre Herſtellung aber mit einer Auferweckung vom Tode, als Jeſ. 26, 19. 20. Ezech. 3, 7. u. f. Hieraus ſind 2) die uneigentlichen Redensarten entſtanden: todt ſeyn für etwas, abgeſtorben ſeyn, z. B. dem Geſetz, der Sünde, Gal. 2, 19. Röm. 6, 2. 5. u. f. Aber es wird 3) auch beſonders oft im moraliſchen Sinne gebraucht: todt ſeyn für das Gute, todt ſeyn in Sünden, d. i. untüchtig zu allem Guten durch die bey uns herrſchend gewordene Sünde, Epheſ. 2, 1. 5. C. 5, 14.; ſo wie der Gegenſatz: leben, lebendig ſeyn für das Gute, d. h. thätig dafür und tüchtig dazu. (Mors et vita ſpiritualis ſ. moralis.) 4) Weil man ſich aber den Tod als den Inbegriff und die Summe, als die höchſte Stufe alles Unglücks, und Todesſtrafe als die härteſte Strafe denkt; ſo bedeutet Tod: a) jeden unglücklichen Zuſtand des Menſchen, (in Hinſicht auf Leib und Seele,) und der Gegenſatz: Leben, Glück, Wohlſtand, z. B. Ezech. 18, 32. C. 33, 11. Röm. 7, 10. 13.; b) die Strafen, als unglückliche Folgen der Uebertretung der Geſetze. Im Syriſchen und Chaldäiſchen iſt מות in dieſer Bedeutung ſehr gewöhnlich, und auch im neuen Teſtamente, als Röm. 1, 32. 1 Joh. 3, 14., Jac. 5, 20. c) Bey den Juden wurden die Höllenſtrafen der Verdammten der zweyte Tod, d. i. Seelentod, der auf den Tod des Leibes folgt, genannt. Schon im Philo finden ſich Spuren, in den chaldäiſchen Paraphraſen des alten Teſtaments, und bey den Rabbinen iſt dieſe Benennung ſehr häufig. In eben dem Sinne ſteht in der Offenb. Joh. 2, 11. C. 20, 6. 14. C. 21, 8.: ὁ δευτερος θανατος. [S. Wetſtein zu Offenbar. 2.] So auch ὀλεθρος, ἀπωλεια, u. dergl.

Von dieſem verſchiedenen Gebrauche des Wortes: Tod, in der Bibel haben die Theologen zu der Eintheilung des Todes in den leiblichen (temporalis) oder leiblichen, geiſtlichen, (worunter man den Stand der Sünde und der Untüchtigkeit zum Guten verſteht,) und ewigen, (Strafen der Ewigkeit,) Gelegenheit genom-

nommen. Der letztere ist also eben der, den man sonst den zweyten Tod nennt, so wie Augustin schon sagt: mors secunda, cujus nulla est finis. S. §. 79. Num. 2. Der Stand der Sünde wird auch, nach der Schrift, Tod (mors spiritualis) genannt, sofern er a) ein unglücklicher Zustand ist, und b) den Menschen untüchtig macht zu allem Guten; darum heißen die Sünder Ephes. 2, 5. und Col. 2, 13. νεκροι ὀν παραπτωμασι, theils unglücklich durch die Sünde, (man sehe die Gegensätze,) theils weil sie zu allem Guten erstorben oder untüchtig sind, oder todt für die Frömmigkeit, für das sittlich Gute. Daher heißen sichere Sünder, die ihr Unglück und die Gefahr ihres Zustandes nicht kennen und beachten, auch schlafende und träumende, als Jud. V. 8. (ἐνυπνιαζομενοι).

III. Ueber die Allgemeinheit und Unvermeidlichkeit des Todes; ingleichen über die Frage: ob und in wie fern der Tod Strafe der Sünde sey?

1) Der Tod ist allgemein und unvermeidlich; kein Mensch in seinem gegenwärtigen Zustande ist davon ausgenommen. Dies ist auch die beständige Lehre der Schrift. Ps. 49, 8. — 12. Ps. 89, 49. Röm. 5, 12. f. 1 Cor. 15, 22. Hebr. 9, 27. Selbst Christus wird von diesem allgemeinen Loos der Sterblichkeit nicht ausgenommen, (dem er sich jedoch freywillig unterwarf,) Joh. 10, 17. 18., indem Paulus Hebr. 2, 14. f. sagt, daß Er eben darum Mensch geworden sey, um zum Besten der Menschen sterben zu können. Als Ausnahmen findet man in der heiligen Schrift angeführt: a) in der Vorzeit den Henoch, von dem es 1 Mos. 5, 24. heißt: Gott habe ihn weggenommen, weil er ein frommes Leben geführt habe, (nicht, wie bey den übrigen Altvätern: er sey gestorben); vergl. Hebr. 11, 5. Ferner den Elias, 2 Kön. 2, 11. Aehnliche Erzählungen findet man bey Griechen und Römern, woraus man sieht, daß auch andere alte Völker die Vorstellung gehabt haben, daß Menschen, die von der Gottheit aus besondern Ursachen geliebt werden, entweder lebendig oder nach ihrem Tode in den Himmel selbst aufgenommen würden. b) Ausnahmen für die Zukunft: diejenigen, die den Weltgerichtstag erleben, die nach Paulus, 1 Cor. 15, 51. (vergl. 1 Thess. 4, 15. f.), nicht sterben werden, (κοιμηθησονται,) sondern verwandelt werden sollen, (ἀλλαγησονται,) d. i. ihr Leib soll, ohne vorhergegangene Zerstörung, (Tod,) durch eine bloße Umgestaltung oder Umwandlung veredelt werden, weil dieser sterbliche Leib des Genusses der himmlischen Seligkeit nicht fähig ist, V. 50. 53. 54., vergl. 2 Cor. 5, 2. — 4.: ἐπενδυσασθαι οἰκητηριον ἐξ οὐρανου, (überkleidet werden).

2)

2) Die Sterblichkeit des menſchlichen Leibes wird in Moſis unde, 1 Moſ. 2, 17. und Cap. 3., ausdrücklich von dem Genuß verbotenen Frucht oder des Giftbaums hergeleitet. Dadurch rden die erſten Menſchen ſterblich, und ſie pflanzten von da an zerrüttete und ſterbliche Natur auf alle ihre Nachkommen fort. §. 74. 75. 78. Die Allgemeinheit und Unvermeidlichkeit des es iſt alſo, nach der heiligen Schrift, Folge und Wirkung Verſündigung der Stammeltern des Menſchengeſchlechts. Die rift leitet daher immer den Tod von der Sünde der erſten Men- n her. Röm. 5, 12. Durch Einen Menſchen kam Sünde in die lt, durch die Sünde der Tod, und dieſer wurde allgemein unter Menſchen, (εἰς παντας ἀνθρωπους διηλθε). 1 Cor. 15, 21. r wird nun die Frage aufgeworfen: ob der Tod der Nachkommen ams als Strafe der Sünde Adams anzuſehen ſey? und von Theologen gewöhnlich ſo beantwortet: bey den Gottloſen ſey er rafe, bey den Frommen aber nicht, ſondern Wohlthat. In ſo n die letztern durch den Tod in ein glücklicheres Leben übergehen, ß er bey ihnen allerdings als Wohlthat angeſehen werden; ſo auch heilige Schrift. S. §. 148. Aber (1.) deswegen hört der Tod h nicht auf, für das ganze Menſchengeſchlecht, an und für ſich rachtet, ein großes Uebel zu ſeyn, ſelbſt für die Frommen. Pau- nennt ihn daher ὁ ἐχθρος, 1 Cor. 15, 26., rechnet ihn unter die drigen Ereigniſſe der Menſchheit, wogegen auch der Fromme nicht chgültig ſey. Er ſagt ausdrücklich 2 Cor. 5, 4., es ſey auch dem riſten keine freudige Empfindung, daß er entkleidet, d. h. ſeines rpers durch den Tod beraubt werden ſolle, er wünſche lieber überkleidet zu werden, d. h. den himmliſchen Körper ſogleich zu er- ten, ohne vorhergegangenen Tod. (2.) Wenn man ſagt, der Tod bey den Nachkommen Adams Strafe, die ſie um Adams Ueber- ung willen leiden müßten, ſo wird das Wort: Strafe, hier in m allgemeinen Sinne genommen, wie im gemeinen Leben oft, und ſt in der heiligen Schrift bisweilen: wenn man es aber im philo- diſch-ſchulgerechten Sinne nimmt, (wo Strafe immer eigne ſchuldung vorausſetzt), ſo kann man ihn nur bey den Stamm- n Strafe ihrer Sünden nennen; bey ihren Nachkommen hinge- iſt er zwar Folge und Wirkung der Sünde der Stammväter, eigentlich nicht Strafe. S. §. 76. III. 78. III. 3. u. f. B haben mehrere der Kirchenväter, vor Auguſtin beſonders, erkt, und ſie wollten daher den Tod der Nachkommen Adams Strafe der Sünde nennen. S. §. 79. 1. 2. (3.) Wenn es von ſto heißt, er habe die Menſchen vom (leiblichen) Tode befreyet erlöſet; ſo heißt das, wir Menſchen haben es Ihm zu verdan- theils überhaupt, daß die Schreckniſſe des Todes bey denen ildert ſind, die an ihn glauben, theils beſonders, daß unſere er durch die Auferweckung wieder hergeſtellt werden. Vergl.

Joh. 11, 25. 26. Dies iſt die redemtio a morte corporali per Chriſtum. §. 120. vergl. §. 111. II. 1. Denn von der Nothwendigkeit ſelbſt, zu ſterben, hätten wir nicht anders befreyet werden können, als dadurch, daß Gott ein ganz neues Menſchengeſchlecht hervorgebracht hätte. [Vergl. Cotta, Theſes theologicae de noviſſimis, ſpeciatim de morte naturali, Tübingen 1762.]

§. 148.

Hauptinhalt der chriſtlichen Lehre von der Fortdauer und dem Zuſtande der menſchlichen Seele nach dem Tode.

[M. §. 1. 2. p. 289. 290.]

Jeſu Lehre iſt, daß die Dauer des Menſchen nicht bloß auf dieſes irdiſche Leben eingeſchränkt ſey, (obgleich der Menſch nicht allein um der Zukunft willen da ſey,) ſondern daß ſie bis in die Ewigkeit hinausreiche. Was die Bibel überhaupt von der Beſtimmung des Menſchen, als eines vernünftigen und moraliſchen Weſens, lehrt, iſt im Artikel von der Schöpfung des Menſchen kurz angezeigt, §. 51. II. (Heiligung und die damit im genaueſten Verhältniß ſtehende zeitliche und ewige Glückſeligkeit.) Die vorzügliche Belehrung über den Zuſtand des Menſchen nach dem Tode, die wir vor den Zeiten der Vorwelt voraus haben, iſt nicht ſo wohl Folge des Fortſchreitens der Wiſſenſchaften überhaupt, als vielmehr insbeſondere ein großes Verdienſt Chriſti und Wirkung der chriſtlichen Lehre. Zwar hat es vor Chriſti Zeiten nicht ganz an Kenntniß dieſer wichtigen Wahrheit gefehlt; ja, es hat auch unter den Heiden vor und nach Jeſu Zeiten viele gegeben, die ſehr erhebliche Vernunftgründe dafür angeführt haben, die aber doch mehr nicht als einen hohen Grad der Wahrſcheinlichkeit zu bewirken im Stande ſind. S. §. 149. Jeder Unparteyiſche muß Jeſu folgende Verdienſte einräumen, (wenn er auch nicht einmal anerkennen wollte, daß uns Jeſus etwas Neues über den künftigen Zuſtand des Menſchen entdeckt hätte): 1) Er hat dieſe Lehre auf das genaueſte mit den übrigen praktiſchen Religionswahrheiten verbunden, und alle übrige ſo darauf zurückgeführt, wie vor ihm niemand gethan hat. Wer nun die göttliche Autorität Chriſti und der chriſtlichen Religion anerkennt, erhält von dieſer Lehre, die ihm aus bloßen Vernunftgründen höchſtens nur ſehr wahrſcheinlich ſeyn kann, beruhigende Gewißheit. Die ganze Religion bekommt dadurch für ihn ein neues Intereſſe, er findet in dieſer Lehre die größte Beruhigung im Leiden und in Widerwärtigkeiten aller Art, und die wirkſamſte Ermunterung zur Heiligung und Abſchreckung von der Sünde.

Anm. Die stärksten philosophischen Beweisgründe für die Unsterblichkeit sind aus der Unmöglichkeit hergenommen, daß die Vernunft den Untergang des ganzen Menschen mit dem Zwecke seines Daseyns und mit den Eigenschaften Gottes vereinigen könne. S. §. 149. Aber eine beruhigende, über alle Zweifel erhabene Gewißheit und Ueberzeugung wird dadurch nicht bewirkt. Denn daraus, daß unsere Vernunft das nicht vereinigen kann, folgt ja nicht, daß es unvereinbar sey; und aus dem, was uns wünschenswerth ist, läßt sich nicht auf die Realität der gewünschten Sache schließen. (Vergl. Senec. Ep. 102. Philosophi rem hanc gratissimam promittunt magis, quam probant.)

2) Durch den hellen deutlichen Vortrag dieser Lehre und der leuchtendsten Gründe dafür hat Christus diese Lehre in hohem Grade gemeinfaßlich gemacht, und ihr auch für den großen Haufen der Menschen einen hohen Grad der Evidenz gegeben, so wie besonders auch die Verbindung derselben mit der Geschichte seiner Person, wodurch alles viel anschaulicher gemacht wird und ein größeres und dringenderes Interesse bekommt. S. §. 120. Sehr gegründet ist also Pauliniſche Bemerkung 2 Tim. 1, 10., Christus habe durch seine Lehre dem Tode die Macht genommen, (daß er nicht mehr zu fürchten sey); er habe uns gewiß gemacht von unserer Seligkeit, da die Lehre vom ewigen Leben (ζωη και ἀφθαρσια, i. e. ζωη ἀφθαρτος) erst in ein helleres Licht gesetzt, (φωτισας). [Vergl. Eigges in der Schrift: Philosophisch-theologische Abhandlung über den Verdienst der christlichen Religion um die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, Flensburg und Leipzig 1788, 8.]

Die Hauptsumme der christlichen Lehre vom Leben der Seele nach dem Tode besteht nun in Folgendem.

I. Im Tode stirbt nur der Leib, die Seele überdauert den Tod und dauert ununterbrochen fort, und ist unsterblich. Dahin gehören die Stellen: Matth. 10, 28., wo Christus sagt, daß Verfolger und Tyrannen nur Gewalt über den Leib hätten, nur den tödten könnten; aber nicht die Seele, über die Gott allein Recht und Gewalt habe. Ferner Luc. 16, 19. f. (Parabel vom reichen Manne und vom Lazarus, V. 22. 23. f.); Luc. 20, 38. (Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebenden); mehrere Stellen im Johannes, wo Jesus seinen treuen Bekennern Unsterblichkeit, und zwar eine Unsterblichkeit verheißt, und sagt, daß sie im Tode nicht sterben würden, (der Seele nach), als Cap. 5, 24. C. 8, 51. C. 11. V. 12, 24. — 26. auch C. 14, 2. 3. (wo er sagt, daß in seines Vaters Hause viele Wohnungen seyen, daß er dahin vorangehe, ihnen den Platz bestellen, sie abholen (durch den Tod) und dort einführen werde); und die dem Missethäter am Kreuz gegebene Verheißung: Luc. 23, 43. Aber immer verbindet er selbst dies Dogma mit der Lehre von seiner Person. Er ist es, dem wir es verdanken; ohne ihn hätten wir es nicht. Er ist Erwerber und Geber des Lebens und

der seligen Unsterblichkeit; wer daran glaubt, lebt, ob er gleich stirbt Joh. 11, 25. 26. Hiemit stimmt die Lehre der Apostel überein. 2 Cor. 5, 1. — 10. 2 Tim. 1, 10. 1 Thess. 4, 13. f. Phil. 1, 23. 1 Petr. 4, 6. (die verstorbenen Christen (νεκροι) würden von Menschen für Uebelthäter, Unglückliche, und solche gehalten, die man mit Recht verfolgt und gestraft habe; aber ihr Geist werde von Gott in ein glückliches Leben eingeführt; wie Matth. 10, 28.). Zur Seelenunsterblichkeit gehört aber auch das, daß das Bewußtseyn unsers selbst fortdauere, und die Erinnerung, daß unser jetziger Zustand nach dem Tode Folge des vorhergehenden sey; und dies hat Christus offenbar dazu gerechnet, wie die Parabel Luc. 16, 22. f. am deutlichsten beweiset, auch Luc. 20, 27. und Joh. 8, 56. (Ἀβρααμ — εἶδε την ἡμεραν την ἐμην — και ἐχαρη). S. 2 Cor. 5, 8. 9. Andere Stellen bey Morus, §. 2. not. Die Lehre von dem Seelenschlafe stimmt also mit den Behauptungen Christi gar nicht überein, und ist ihnen ganz entgegen. [Morus p. 290. not. in der Mitte.] Er wird lethargus genannt. Es haben nämlich verschiedene behauptet, daß die Seele nach dem Tode (wenigstens eine Zeit lang) in einem Zustande des Unbewußtseyns und der Unempfindlichkeit bleiben werde, den sie deswegen mit dem Schlafe verglichen haben, vergl. §. 150., (wo von einigen Stellen des neuen Testaments, worauf man sich beruft, gehandelt wird); erst am jüngsten Tage würden sie, bey der Wiedervereinigung mit dem Körper, aus diesem Schlafe erwachen. Sie werden ὑπνοψυχιται genannt, so wie diejenigen, welche die Seelenunsterblichkeit gänzlich läugnen, ψυχοπαννυχιται. Sie haben sich theils auf einige Worte vom Todtenreich, wo es in der heiligen Schrift als das Land der Stille, Finsterniß, Vergessenheit vorgestellt wird, (§. 150.), theils darauf gegründet, daß die Erfahrung lehre, daß unsere Seele nicht anders als durch den Körper und die Sinnenwerkzeuge deschen empfinden und Anschauungen erhalten könne, und daß bey Gehirnverletzungen oft Bewußtseyn und Gedächtniß verschwinde. Dagegen erinnert man aber mit Recht, daß sich aus der Beschaffenheit des gegenwärtigen Zustandes, wo Seele und Leib noch so genau verbunden sind, nicht ohne grobe Trugschlüsse auf die Beschaffenheit des künftigen Zustandes, nach erfolgter gänzlicher Trennung der Seele vom Leibe, schließen lasse. Christus und die Apostel gehen auch auf solchen Ideen gar nicht aus, die auf die Lehre vom Seelenschlafe führen könnten. Sie sehen vielmehr den irdischen Körper, den wir von unsern Stammeltern her haben, als den nächsten Ursprung und die Quelle der menschlichen Verderbtheit, der daraus entstehenden Sünden, aller Schmerzen und alles Elends an. S. §. 77. II. Nach dieser Lehre erfolgt also durch den Tod die Befreyung von vielen Uebeln; die entkörperte Seele kann nun ihre Thätigkeit freyer äußern und bekommt einen viel größern und weitern Wirkungskreis. Vergl. Rin-

ōm. 8, 23. (ἀπολυτρωσις του σωματος), Röm. 7, 5. 18. 23. 24. ωμα θανατου), 1 Joh. 3, 2. Dieſer Meinung vom Seelenſchlafe ıde ſchon im fünften Jahrhundert Vigilantius vom Hieroymus beſchuldigt, (obgleich ohne Grund); im zwölften Jahrunt verdammte ſie Innocentius III.; im ſechzehnten Jahrhunt wurde ſie von verſchiedenen Anabaptiſten und Socinian behauptet; und im ſiebzehnten und achtzehnten Jahrhundert Chriſtoph Artobe, Joh. Heyn, u. a.

II. Ueber den Zuſammenhang des künftigen Lebens mit n gegenwärtigen lehren Chriſtus und die Apoſtel: 1) Daß das en nach dem Tode unmittelbare Fortſetzung des jetzigen . Unſere Seele wird im Tode nicht umgeändert, ſondern ſie nimmt e Stimmung, ihre Geſinnungen, Fertigkeiten in jene Welt mit über. Das Leben nach dem Tode macht mit dem gegenwärtigen ammen Ein Ganzes aus, ſo wie das männliche Alter Fortſetzung Jünglingsalters iſt. [Morus §. 1.: „tenore continuo necti em vitae et initia futurae ſortis“, ſ. die daſelbſt angeführten ellen des neuen Teſtaments.] 2) Daß das künftige Leben auch als lge des gegenwärtigen betrachtet werden müſſe, indem dort alle gen unſerer jetzigen Geſinnungen, Neigungen und Handlungen dauern. Der Tod beſtimmt das Schickſal des Menſchen in der ftigen Welt; hier legt er den Grund zu ſeinem künftigen Glück r Unglück; hier iſt Vorbereitung, dort Vergeltung. Alles dies d im neuen Teſtamente bald eigentlich, bald unter Bildern vorgeten, (z. B. die Zeit des Säens und der Ernte, des Kampfes und Krönung, u. dergl.). S. die Stellen Luc. 16, 25. Hebr. 9, 27. n. 2, 5. — 12. 2 Cor. 4, 7. C. 5, 10. 1 Tim. 6, 18. 19. Gal. . — 10. (was der Menſch ſäet, erntet er; wer ſeinen ſinnlichen ben folgt, φθοραν; der fromme Chriſt, ζωην αἰωνιον).

III. Die Wiederherſtellung des Körpers (Todtenerweckung) nach der chriſtlichen Lehre, erſt am Ende der Welt, (am jüngſten, letzten Tage der gegenwärtigen Weltverfaſſung,) erfolgen, zu r Zeit, die niemand voraus weiß, (§. 151. f.), und dann erſt d jeder das ihm beſchiedene volle Maaß der Belohnung und afen empfangen, ſeinem Verhalten im gegenwärtigen Leben ge z. Luc. 10, 12. Röm. 2, 16. 2 Cor. 5, 10. Bis dahin befindet ſich vom Körper geſchiedene Seele in einem gewiſſen Zwiſchenzuande. Zwar wird uns die eigentliche Beſchaffenheit dieſes Zuides nicht näher beſchrieben, (wir würden ſie uns auch nicht deutdenken können); aber Folgendes lehrt die Schrift deutlich davon, die Seele gleich nach dem Tode in den Zuſtand komme, der ihr h Beſchaffenheit ihres vorigen Lebens gebührt. Gleich nach dem de nimmt die Vergeltung ihren Anfang: der Fromme iſt ſelig, der

Laſter-

Lasterhafte unselig, jeder genau nach dem Verhältniß seiner Gesinnungen und Handlungen. S. Luc. 16, 22. — 25. (die Parabel vom Lazarus). Auch dies wird immer mit der Person Christi in genauer Verbindung gesetzt von Jesu selbst und von seinen Aposteln; als Luc. 23, 43. (Du wirst mit mir heute im Paradiese seyn), Phil. 1, 23. (ἀναλυσαι και συν Χριστῳ εἰναι), 2 Cor. 5, 8. (ἐκδημησαι ἐκ του σωματος και ἐνδημησαι προς τον Κυριον). Worin die Belohnungen und Strafen in diesem Zwischenzustande bestehen werden, läßt sich nicht bestimmen; ob außer den natürlichen, die nothwendige Folgen des Verhaltens und der Gesinnungen sind, auch da schon positive und willkührliche (freye) hinzukommen werden? Nur so viel sagt die Bibel von den Verdammten, daß ihre Strafe und ihr ganzer unseliger Zustand gleich nach dem Tode angehen werden, Luc. 16, 22. f. Dazu kommt die Analogie dessen, was das neue Testament von dem unglücklichen Zwischenzustande der bösen Engel, der bis zum Weltgericht dauern soll, lehrt, 2 Petr. 2, 4. Jud. V. 7. S. §. 63. Denn das Schicksal der verdammten Menschen wird als einerley beschrieben mit dem Schicksal der bösen Geister. S. Matth. 25, 41. Hingegen nimmt der glückliche Zwischenzustand der Frommen auch gleich nach dem Tode seinen Anfang. S. die Stellen bey Morus, §. 1. not. 2. Ihr Seligkeitsgenuß ist dem der heiligen Engel gleich; daher sie von Jesu selbst ἰσαγγελοι genannt werden, Luc. 20, 36. Weil nun das Schicksal des Menschen gleich nach dem Tode entschieden wird, und weil dergleichen unter Menschen durch Gericht und Urtheilsspruch geschieht: so kann diese Anordnung Gottes in Absicht der künftigen Schicksale des Menschen mit nichts bequemer als mit einem Gerichte verglichen werden, weil sie eben die Wirkung hat, wie ein förmliches Gericht. Dies hat nun Gelegenheit gegeben zu der Eintheilung in das besondere oder vorhergehende Gericht, (judicium particulare s. antecedens, welches nichts anderes als die Entscheidung des Schicksals gleich nach dem Tode anzeigt), und das allgemeine oder nachfolgende, (judicium universale s. consequens). Von erstern redet Paulus Hebr. 9, 27.: Es ist dem Menschen bestimmt, einmal zu sterben, μετα δε τουτο κρισις, d. h. dann folgt die Entscheidung seines Schicksals, ob es glücklich oder unglücklich seyn soll. Vergl. 2 Cor. 5, 10. So lehrten auch die Pharisäer, nach Joseph. Ant. XVIII. 2., daß die Seele unsterblich sey, und nach dem Tode unter der Erde gerichtet, und nach ihren Werken entweder belohnt oder bestraft werde. Nach der Lehre des neuen Testaments giebt es also keinen Mittelzustand, (der von dem Zwischenzustande wohl unterschieden werden muß,) nach dem Tode, kein Drittes zwischen Himmel und Hölle, oder zwischen Seligseyn und Verdammtseyn, obgleich die Grade von beiden sehr verschieden sind. Gleichwohl ist diese Lehre frühzeitig in der christliche

Kirch

che aufgekommen. S. §. 150. Sie gab Anlaß zu der Gewohnt, für Verstorbene zu beten, weil man sich thöricht genug bildete, daß das noch nicht ganz entschiedene Schicksal der Verbenen dadurch abgeändert werden könnte, da doch dies lediglich n eignen vorhergegangenen Verhalten derselben abhängen te. Diese Gewohnheit war schon im vierten Jahrhundert sehr emein, und wurde schon damals von Aerius, (Presbyter im ntus,) bestritten, nach Epiphanius, (Haer. 75.,) der deshalb aufgebracht auf ihn ist; auch von dem spanischen Presbyter igilantius, im fünften Jahrhundert, gegen den Hieronyus ein heftiges Buch schrieb. Man brachte dies hernach mit der re vom Fegefeuer in Verbindung, (§. 150.,) und hielt Seelenssen, als Opfer für die Todten. Es finden sich vom Bitten die Todten schon unter den griechischen Juden Spuren, als Macc. 12, 43. — 46. ὑπερ νεκρων προσευχεσθαι.

Anm. Aus dem bisher Gesagten ergiebt sich, daß der Tod, sofern er Uebergang und Beförderungsmittel zu einem vollkommenern und glückchern Daseyn ist, uns nicht schrecklich seyn darf, sondern vielmehr als Wohlthat anzusehen ist. Doch können ihn nur die so ansehen, die hier rer Bestimmung gemäß gelebt, Sündenvergebung erlangt haben, (δικαιωθεντες,) und mit frommen gottähnlichen Gesinnungen aus der Welt hen. S. 2 Cor. 5, 6. — 10. Phil. 1, 21. 23. Joh. 14, 1. — 4. 1 Joh. 2. 3. 1 Petr. 1, 4. 5. u. f.

§. 149.

torische Erläuterungen der verschiedenen Meinungen über Fortdauer der Seele nach dem Tode in ältern und neuern Zeiten, und von den dafür gebrauchten Vernunftbeweisen.

I. Die Begriffe der meisten rohen heidnischen Völker vom Zude des Menschen nach dem Tode sind zwar dunkel und verworren, die ihre Begriffe von der Natur der Seele selbst, die sie sich als luftiges, körperähnliches Wesen, nur von feinerm Stoff, den. s. §. 51. l. 3.; indessen findet man doch, daß die mehresten, st die noch ganz ungebildeten Menschen, wenn sie gleich des höhern osophischen Begriffs von Seelenunsterblichkeit noch nicht fähig, dennoch geneigt sind, zu glauben, daß die Seele nach dem e des Körpers noch übrig sey, und entweder immer oder eine lang fortdauere. Die Empfänglichkeit derselben für diesen Glau- und die Geneigtheit dazu gründen sich 1) schon auf die dem nschen eingepflanzte und so mächtig wirkende Liebe zum Leben, hes er also auch jenseits des Grabes fortzusetzen wünscht und t. Dann gingen sie 2) bey diesem Glauben ohne Zweifel außer

den

den Ueberlieferungen, die ſich von den älteſten Zeiten der Stammväter her fortgepflanzt hatten, häufig auch von Träumen, worin ſie die Todten erſcheinen, reden und handeln ſahen; und dadurch fanden ſie ihre Wünſche, und jene von den Vorfahren erhaltene Ueberlieferung immer wieder von neuem beſtätigt, daß alſo dieſe Erwartung bey ihnen immer erhalten wurde und nie unterging. Daher ſtellt es auch Homer (Il. XXIII. 103. f.) ſo vor, daß Achill erſt durch die Erſcheinung des verſtorbenen Patroklus im Traume recht gewiß davon wird, daß es im Schattenreiche Seelen und Schattengeſtalten gebe; und eben ſo ſtellt es Chriſti Gleichnißrede vor, Luc. 16, 27. f., daß der reiche Mann darum eine Erſcheinung des todten Lazarus bey ſeinen lebenden Brüdern wünſchte, weil ſie dann doch glauben würden, wenn ſie ſelbſt ein Todter vom Schickſal und Zuſtande der Todten belehrte. Traumgeſichte ſah man ohnehin häufig als göttlich an, (ὄναρ ἐκ Διός ἐστι, Il. I. 65.). Wir finden aber bey vielen heidniſchen Nationen lange vor den Zeiten, ehe ſie Philoſophie oder Licht der Offenbarung hatten und die Seelenunſterblichkeit mit Vernunftgründen zu beweiſen ſuchten, den feſten Glauben an Fortdauer der Seele, als bey Aegyptiern, Indiern, Thraciern, Celten, den alten Deutſchen, alten Griechen und Römern, und ſo vielen andern rohen heidniſchen Nationen unſerer Zeit. [S. Meiners Geſchichte aller Religionen, S. 174 f.] Deshalb finden wir auch bey den roheſten Völkern zu allen Zeiten Nekromantie, (§. 66.); und wo dieſe herrſchte, iſt immer der Glaube an Seelenfortdauer vorauszuſetzen. [Progr. Origo opin. de immort. animor. apud nat. barbaras atque a cultu veri Dei alienas, Halle 1790. (Scr. var. arg. N. III.)]

II. Glaube der iſraelitiſchen Nation und ihrer Vorfahren an Fortdauer der Seele nach dem Tode bis zu den Zeiten Chriſti.

1) Es haben viele behauptet, daß dieſe Lehre im Moſes und auch ſonſt im alten Teſtamente nicht vorkomme, ſonderlich ehedem ſchon mehrere Socinianiſche Schriftſteller des ſechzehnten und ſiebzehnten Jahrhunderts. Dies vermeinte Stillſchweigen haben dann andere als förmliche Verläugnung dieſer Lehre ausgelegt, und haben dies durch einige Stellen zu beſtätigen geſucht, wo geſagt zu werden ſcheine, daß mit dem Tode des Menſchen alles aus ſey, z. B. Pred. 3, 19. f. Jeſ. 38, 18. Pſ. 6, 6. Pſ. 30, 10. Pſ. 88, 11. Pſ. 115, 17. Hiob 7, 7. — 10. C. 10, 20. — 22. C. 14, 7. — 12. C. 15, 22. Am gehäſſigſten hat der Wolfenbüttel'ſche Ungenannte mit dieſen Einwendungen die göttliche Autorität der jüdiſchen Religionslehre angegriffen. (Viertes Fragment, in Leſſing's Beyträgen zur Geſchichte und Literatur aus der wolfenbüttel'ſchen Bibliothek, Th. 4. S. 484. f.) Hingegen gründete Warburton (Göttliche Sendung Moſis, London 1752) auf eben dies vermeint-

Still-

ſchweigen davon im Moſes einen Hauptbeweis der göttlichen
ung Moſis, weil er, durch unmittelbaren göttlichen Beyſtand
ſtützt, bey ſeiner Geſetzgebung und Regierung nicht nöthig ge-
habe, durch Drohungen oder Verheißungen aus der künftigen
zu ſchrecken oder zu ermuntern, wie andere alte Geſetzgeber
Regenten.

2) Wenn aber auch im Moſes und in den folgenden Schriften
lten Teſtaments wirklich keine deutliche Stellen dieſer Art vor-
n, ſo würde ſich doch daraus allein nicht ſchließen laſſen, daß
dee von der Fortdauer der Seele damals unter den Iſraeliten
unbekannt geweſen wäre; auch ſelbſt in dieſem Falle würde man
Gegentheil behaupten müſſen. Denn nicht zu gedenken, daß die
eliten und ihre Stammväter in Aegypten geweſen waren, wo
r Glaube uralt war, (nach Herodot (II. 123.) ſoll er unter
Aegyptiern zuerſt geweſen ſeyn): ſo beweiſen es ſchon a) Moſis
tze gegen die Todtenbeſchwörung, die auch unter den Ca-
:tern üblich war, 5 Moſ. 18, 9. — 12., und die auch nachher
r den Iſraeliten immer beybehalten wurde, wie aus 1 Sam. 28.
den Propheten erhellt; und b) der eigenthümliche uralte hebräi-
Name für das Todtenreich, שְׁאוֹל, ᾅδης, der im Moſes und in
ern Büchern des alten Teſtaments öfter vorkommt. Daß Moſes
: in ſeinen Geſetzen nicht mit Strafen der künftigen Welt
eckt, gereicht ihm zum Lobe, nicht zum Vorwurf, wie andern
etzgebern, die man deshalb für Einfältige oder Betrüger hält,
eine Dogmatik hat Moſes in ſeinen Geſetzen nicht geſchrieben.

3) Man ſieht indeſſen aus mehrern Stellen ſeiner Schriften,
ihm die Sache ſelbſt nicht unbekannt geweſen iſt. Dieſe Stellen
von verſchiedenen (mit ungleichem Erfolge) geſammelt. [S.
chaelis, Argumenta pro immortalitate animi e Moſe col-
:a, in Syntagm. Commentat. T. I., Göttingen 1759; Lü-
wald, Unterſuchung von der Kenntniß eines künftigen Lebens
alten Teſtamente, Helmſtädt 1781; Semler's Beantwortung
Fragen des Wolfenbüttel'ſchen Ungenannten; Seiler's Obſſ.
pſychologiam ſacram, Erlangen 1779.] Als Fingerzeige,
mit darauf gedeutet wird, kann man aus Moſes folgende Stellen
ehen: 1 Moſ. 5, 22. 24., wo von Henoch geſagt wird, daß ihn
tt, weil er ein göttliches Leben geführt habe, weggenom-
n habe, daß er nicht mehr unter den Menſchen geweſen ſey.
es ſoll doch Belohnung und Folge ſeines gottgefälligen Lebens
n, es deutet auf ein unſichtbares Leben bey Gott, zu dem
aber ohne vorher erlittenen Tod gelangt ſey. S. §. 147. III. 1.
cob ſagt, 1 Moſ. 37, 35., er werde zu ſeinem Sohn hinabſteigen
das שְׁאוֹל. Alſo iſt hier deutlich die Idee von einem Orte, wo die
erſtorbenen als eine zuſammengehörige Geſellſchaft bey einander

woh-

wohnen, (§. 150.); und eben daraus ist auch die Redensart: zu seinen Vätern gehen, 1 Mos. 15, 15., oder: zu seinen Vätern, zu seinem Volk versammelt werden, (richtiger: in die Herberge, Wohnung eingehen,) 1 Mos. 25, 8. C. 35, 29. 4 Mos. 20, 24. zu erklären, so wie noch jetzt mehrere Stämme der nordamerikanischen Wilden ihre Erwartung der Fortdauer nach dem Tode zu erkennen geben, daß sie von einem Sterbenden sagen: er werde nun bald seinen Vater, Großvater, Urgroßvater u. s. w. zu sehen bekommen. Paulus folgert aus 1 Mos. 47, 9. und ähnlichen Stellen, wo Jacob sein Leben eine Reise nennt, daß die Patriarchen ein Leben nach dem Tode erwartet hätten, Hebr. 11, 13. 16., sagt aber sehr richtig: προῤῥωθεν ἰδοντες τας ἐπαγγελιας. Christus bezieht sich Matth. 22, 23. gegen die Sadducäer auf 2 Mos. 3, 6., wo sich Gott den Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs nenne, d. i. ihren Schutzgott und Gegenstand ihrer Verehrung, lange nach ihrem wirklich erfolgten Tode; nun aber könnten doch ihre Asche und ihr Staub Gott nicht mehr verehren und anbeten, folglich müßten sie nicht aufgehört haben, zu seyn, sondern derselben nach jetzt noch leben. Vergl. Hebr. 11, 13. — 17. Eben so ist schon nach Christi Zeiten diese Stelle von den Juden ausgelegt worden. [S. Wetstein zu dieser Stelle.] In den folgenden Büchern des alten Testaments zeigen sich noch mehrere Beweise. Man findet darin noch weiter ausgeführte Beschreibungen vom Scheol und Zustande der Verstorbenen darin, als Jes. 14, 9. f., in den Psalmen, im Hiob, (§. 150.); jedoch ist in den mehresten Stellen dieser Art die Lehre von der Belohnung der Frommen und der Bestrafung der Frevler im Todtenreiche noch nicht so ganz deutlich entwickelt, wie etwa im neuen Testamente, auch im Hiob nicht, (§. 151.); sondern was sich davon findet, sind noch dunkle Fingerzeige, so daß also das Pauliniſche προῤῥωθεν ἰδοντες auch auf andere Bücher des alten Testaments, außer Moses, in Absicht dieser Lehre anwendbar bleibt. In den Psalmen sind deutliche Anzeigen von der Erwartung einer Belohnung und Bestrafung nach dem Tode, besonders Ps. 17, 15. Ps. 49, 15. 16. Ps. 73, 24. Einige Stellen der Propheten, wo von Wiederbelebung der Todten die Rede ist, Jes. 26, 19. Dan. 12, 2. Ezech. 37., handeln zwar von keiner eigentlichen Wiederbelebung und Auferweckung, sondern zunächst von Wiederherstellung der Nation und des Landes; aber dergleichen bildliche Vorstellungen setzen doch eben die eigentliche Vorstellung voraus, daß ein unsichtbarer Theil des Menschen fortdauere und einst wieder mit dem Leibe vereinigt werden solle. Sehr deutlich ist auch die Stelle Pred. 12, 7.: „Der Leib muß zur Erde wiederkehren, woher er genommen ist; der Geist zu Gott, der ihn gegeben hat“; mit sichtbarer Rücksicht auf 1 Mos. 3, 19. Aus allem diesem

geht

sultat hervor, daß diese Lehre von der Fortdauer der Seele
en schon vor dem babylonischen Exil nicht unbekannt ge-
Aber es erhellt auch daraus, daß man von den Beloh-
) Strafen in der künftigen Welt und ihrem Zusammen-
dem Verhalten in diesem Leben zwar im Allgemeinen et-
doch in Vergleich mit dem, was man nachher davon
e noch wenig Bestimmtes gewußt hat, und daß folglich
selbst mit der Religion und Moral noch nicht in so genaue
gebracht war, als nachher geschehn ist, wie wir dies
n andern noch nicht ausgebildeten Völkern eben so wahr-
Daher wird diese Lehre von den Propheten noch nicht so
Beweggrund zur Rechtschaffenheit oder zur Abschreckung
gebraucht, oder zum Trostgrunde im Leiden. Desto mehr
nt die Frömmigkeit und Tugend jener Altväter Achtung
derung. Sie war in hohem Grade anspruchslos und
ig; wenn ihnen gleich die Aussicht jenseits des Grabes
war, und wenn sie gleich, (wie Paulus sagt,) die Ver-
n nur wie aus weiter Ferne sahen, so waren sie dennoch
innes und vertraueten Gott. Sie hielten sich bloß an die
Verheißung, der Gott ihrer Väter werde es wohl mit
en, auch nach dem Tode. Ps. 73, 26. 28. „Und wenn
nd Seele verschmachten, u. s. f.“ Erst nach dem baby-
xil scheinen sich die Begriffe der Juden hierüber, unter
eitung durch die Propheten, nach und nach erweitert zu
) die Lehre selbst scheint mit der Religion in nähere Ver-
bracht zu seyn; besonders bemerken wir dies seit der Re-
: griechischen Könige über Syrien und Aegypten und seit
lgungen der Juden. Die damals lebenden Propheten und
zum Theil nichts Schriftliches hinterlassen haben, müssen
Nation hierüber nach und nach mehrere Aufschlüsse gege-
ie Andeutungen der frühern Propheten mehr aus einan-
und entwickelt haben. Seit dieser Zeit nämlich finden wir
s zuvor, daß die Juden in dieser Lehre von Unsterblich-
ünftiger Vergeltung Beruhigung und Trost und Antrieb
igkeit suchten und fanden. Solche Reden werden da-
ärtyrern im zweyten Buch der Maccabäer häufig in den
gt, als Cap. 6, 26. C. 7, 9. f. vergl. C. 12, 43. — 45.,
d. Weisheit 2, 1. f. und besonders C. 3, 1. f. und andere
1 des alten Testaments. Um die Zeiten Christi und nach-
diese Lehre von den Pharisäern allgemein angenommen
ragen, und sie war damals die herrschende unter den Ju-
us Josephus und dem neuen Testamente, auch Philo,
Auch Tacitus bemerkt diesen festen Glauben der Ju-
eelenunsterblichkeit. Hist. V. 5. animas proelio aut
peremtorum aeternas putant. [Vergl. Frisch, Ver-
glei-

gleichung zwischen den Ideen, welche in den Apokryphen des alten und in den Schriften des neuen Testaments über Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung herrschen, in Eichhorn's Bibliothek der biblischen Literatur, Band 4; Ziegler's Theol. Abhandl. Th. II. (Göttingen 1804,) Num. 4: „Kurze Geschichtsentwickelung der Vorstellung der Hebräer von der Fortdauer, Leben und Vergeltungszustande, bis auf Christus"; auch Flügge's Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gerechtigkeit und Vergeltung, Th. I.] Nur die Sadducäer, die sich einer großen Anhänglichkeit an das alte Testament, sonderlich an Moses, rühmten, läugneten sie, und überhaupt das Daseyn der Seele, als eines vom Körper verschiedenen Wesens. Christus aber that weit mehr zur Aufklärung und Bestätigung dieser trostvollen Lehre, als bisher unter den Juden und allen andern Nationen geschehn war, und gab ihr ein größeres praktisches Interesse; hierüber s. §. 148. im Anfange.

III. In den Zeiten, da man unter heidnischen Nationen anfing, zu philosophiren, und die Lehren von Gott, von der Natur und der Bestimmung des Menschen genauer zu untersuchen, sah man bald die Erheblichkeit und das große praktische Interesse dieses Dogma's von der Fortdauer der Seele nach dem Tode ein. Man fand es als Volksglauben schon vor, und suchte nun aus der Philosophie Beweise und Bestätigung dafür. Auch hier zeichneten sich vor allen die Griechen aus. Sie legten zu den sämmtlichen philosophischen Beweisen, die hernach auch von christlichen Philosophen bearbeitet, berichtigt und weiter ausgeführt sind, den ersten Grund. In den mancherley Gewebe der Beweise unserer neuern philosophischen Schulen sind die Hauptfäden und gleichsam der ganze Aufzug durchaus griechischen Ursprungs. Den Anfang damit soll unter den Griechen, nach Cicero, Pherecydes der Syrer, nach Diogenes Laërtius aber, Thales, gemacht haben. Die Sokratiker aber leisteten hier das meiste, vornehmlich Plato im Phädon. Die Platonischen Argumente findet man bey Cicero, Quaest. Tusc. I. 23. f., und kurz zusammengedrängt De senect. c. 21. f. Nur ist, nach unsern jetzigen Begriffen, nicht wohl abzusehen, wie die vom Körper geschiedene Seele ihre Subsistenz und Persönlichkeit behalten könne, da sie, nach Plato, ein Theil der Weltseele ist und nach dem Tode wieder zur Weltseele zurückkehrt. Es gab aber unter den griechischen Philosophen auch viele, welche die Seelenunsterblichkeit läugneten oder bezweifelten. So läugnete sie Epikur; die Stoiker behaupteten zwar Fortdauer, aber nicht gerade Unsterblichkeit derselben, und pflegten sich überhaupt zweifelhaft darüber zu erklären, wie auch Seneca häufig thut, z. B. in seinen Briefen. Vom Aristoteles

ist

ſt es ungewiß; indeſſen haben mehrere ſeiner Schüler aus ſeinen Principien hergeleitet, daß ſie nicht unſterblich ſey, als unter den Alten Dikäarchus, in den ſpätern Zeiten Averrhoes, im wölften Jahrhundert, und Petrus Pomponatius, im funfehnten und ſechzehnten Jahrhundert, in dem Buche: De animi mmortalitate, von neuem herausgegeben vom Prof. Christ. Gottfr. Bardili, Tübingen 1791, 8. Er ſucht darin nach den Grundſätzen der Averrhoiſtiſch-Ariſtoteliſchen Philoſophie u zeigen, daß ſich Seelenunſterblichkeit aus natürlichen Gründen icht beweiſen laſſe. Selbſt unter den Chriſten haben verſchiedene die Seelenunſterblichkeit geläugnet, als die von Origenes wiederlegten arabiſchen Lehrer, im dritten Jahrhundert, welche behaupteten, daß die Seele mit dem Leibe ſterbe, aber am jüngſten Tage wieder mit demſelben auferweckt werde; eine Meinung, die auch im ehzehnten Jahrhundert von dem London'ſchen Arzt Wilh. Cowrd wieder erneuert wurde. Noch ſeltſamer iſt H. Dodwell's Meinung, der in einer Schrift, London 1706, behauptete, daß die Seelen ſterblich wären, und nur erſt durch die chriſtliche Taufe Unterblichkeit erhielten. Die Behauptungen einiger gröbern Materialiſten neuerer Zeit ſind bekannt; als eines Toland, Helvetius, de la Mettrie, und des Verfaſſers des Syſt. de la nature, denen mehrere der ſogenannten Philoſophen während der Revolution in Frankreich nachgeſprochen und nachgeſchrieben haben; ſo wie auch die mehrerer Skeptiker, die nichts darüber entſcheiden wollen, ls Hume.

Nun etwas von den Vernunftbeweiſen ſelbſt. Die Philoſophen haben in neuern Zeiten richtig bemerkt, (wie ſonderlich von Wolf geſchehn iſt,) daß es bey der Seelenunſterblichkeit auf drey Stücke ankomme: a) auf die unaufhörliche Fortdauer des Weſens der Seele, b) Fortdauer ihres Bewußtſeyns, und folglich c) auch auf die fortdauernde Erinnerung der menſchlichen Seele, daß ihr Zuſtand nach dem Tode eine Folge des vorhergegangenen ſey. Dies iſt ſehr richtig; aber auf alle dieſe drey Stücke war lange zuvor, (ehe die Philoſophen darauf kamen,) in der chriſtlichen Lehre die genaueſte Rückſicht genommen, wie wir §. 148. geſehen haben. S. die einzige Stelle Luc. 16. Die philoſophiſchen Beweiſe ſelbſt ſind entweder metaphyſiſche, d. h. aus dem Begriff, den wir von der menſchlichen Seele, ihrem Weſen und ihren Eigenſchaften haben, hergenommen; oder moraliſche, aus dem Verhältniß zwiſchen Gott und der menſchlichen Seele, oder, welches einerley iſt, aus den Eigenſchaften und den Abſichten Gottes und der daraus erkennbaren Beſtimmung des Menſchen, als eines moraliſchen Weſens. Die Grundlage zu allen dieſen findet man ſchon bey den Griechen, und bey denen, die unmittelbar aus ihnen ſchöpften; man hat aber die Beweiſe

weise in neuern Zeiten geschärft und den herrschenden neuern philosophischen Systemen angepaßt.

1) Die metaphysischen Beweise werden hergenommen von der einfachen Natur (immaterialitas) der Seele, (Cic. De Senect. 21. f.), aus der ihr eignen und wesentlichen Wirksamkeit, und aus dem Grundsatze, daß die einfachen Dinge und die Grundkräfte nicht untergehen. Es könne niemand das Grundwesen der Seele vernichten, außer Gott; es lasse sich aber nicht erweisen, daß er es vernichten wolle und werde. Hieraus aber möchte doch wohl eigentlich nur die Möglichkeit der Seelenunsterblichkeit gefolgert werden können. Diese ist aber, wenn es dabey lediglich auf den Willen Gottes ankommt, auch dann eben so gut begreiflich, wenn die Seele kein ganz einfaches Wesen wäre. Ueberhaupt ist ein vollkommener metaphysischer Beweis darum nicht wohl möglich, weil wir die Natur der menschlichen Seele viel zu wenig kennen. Die Lehre von der Einfachheit der menschlichen Seele im schärfsten metaphysischen Sinne ist auch eigentlich bloß philosophische Hypothese. S. §. 51. Num. I. 3. und Anm.

2) Die moralischen Beweise sind weit bündiger und stärker; aber doch keinesweges stark genug, um alle Zweifel und Besorgnisse ganz auszuschließen. S. §. 148. Vorerinnerung. Auch Plato und Cicero, an den angeführten Stellen, haben schon verschiedene davon. Die Sterblichkeit der Seele widerspricht, nach allen unsern Begriffen, den Eigenschaften Gottes, seiner Weisheit, Güte und Gerechtigkeit. Ist die ganze Dauer des Menschen bloß auf dieses Leben eingeschränkt, so ist die Bestimmung des Menschen und die Absichten Gottes dabey das unerklärlichste Räthsel, und alles voll Widersprüche. Ist dieses Leben aber nicht der letzte entscheidende Zustand des Menschen, sondern ist es als Erziehungsstand, Prüfung, Läuterung und Vorbereitung auf ein künftiges anzusehen; so bekommt erst alles klaren und deutlichen Zusammenhang. Wir sind moralische Wesen, und finden in unserer Seele die Anlagen zu unaufhörlich wachsender sittlicher Vollkommenheit und den Trieb nach Unsterblichkeit, um es in sittlichen und überhaupt in geistigen Vollkommenheiten, (worin auch die Besten hier immer noch weit genug zurückbleiben,) immer weiter zu bringen. Diese Anlage und dieser Trieb sind als Verheißungen vom Schöpfer anzusehen. Denn könnte ihnen nicht Genüge geleistet werden, so würde er sie nicht in unsere Seele gelegt haben, weil er nicht die Absicht haben konnte, uns zu täuschen. Wäre unsere Seele also nicht unsterblich, so wären ja die Thiere, die bloß sinnliche Wesen, nicht vernünftig-sittliche sind, weit besser daran, als wir, denen doch offenbar eine höhere Bestimmung zu Theil geworden ist. Denn sie können ihre Anlagen entwickeln und ihre eingepflanzten Triebe befriedigen. Und wir, die edlere Schöpfung Gottes, sollten die weit voll-

kom-

kommenern geistigen und sittlichen Anlagen nicht entwickeln und unsere geistigen Bedürfnisse nicht befriedigen können? Auch das ganze System von Pflichten und Rechten aller moralischen Wesen erschiene als ein Gewebe von Ungereimtheiten, wenn es mit diesem Leben ganz aus wäre; und endlich nöthigen uns die anscheinende Unordnung und Ungerechtigkeit in den Schicksalen der Menschen während ihres Lebens auf Erden fast unwiderstehlich, diese Lehre als wahr anzuerkennen und uns damit zu beruhigen. Dieser letztere Punkt machte daher auch allen denkenden Menschen der Vorzeit, welche die Wahrheit von einem künftigen Leben und künftiger Vergeltung wenigstens noch nicht klar und vollständig genug erkannten, große Schwierigkeiten. S. Hiob 24, 1. f. Pred. 8, 10. 11. 14. C. 9, 1. — 3. S. von der Vorsehung §. 71. vornehmlich Num. VI. am Ende. [Vergl. Jacob, Beantwortung der Preisaufgabe des Stolpischen Instituts zu Leiden: Ob es Pflichten gebe, zu denen sich der Mensch nach der Vernunft nicht für verbunden halten könne, wenn er nicht annimmt, die Seele sey unsterblich? unter dem Titel: Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht, von Ludwig Heinrich Jacob, Züllichau 1790, 8. (Der Beweis ist nach Kantischen Grundsätzen geführt.)]

Anm. Die vornehmsten neuern Schriftsteller über Seelenunsterblichkeit: Clark, Sherlock, Addison, Reinbeck, Canz; — Reimarus, Vornehmste Wahrheiten der natürlichen Religion, 10te Abhandl.; Spalding, Die Bestimmung des Menschen; Jerusalem's Betrachtungen über die Wahrheiten der Religion, Th. I. 6te Betr.; Nösselt's Vertheidigung der christlichen Religion; Mendelssohn's Phädon; Villette, Unterredungen über die Glückseligkeit des künftigen Lebens, aus dem Englischen mit Spalding's Vorrede, Berlin 1766, 8.; Kant's Kritik der praktischen Vernunft und Jacob's oben angef. Schrift. Zur Geschichte der Lehre, außer den ältern Schriften von Oporin, Franz, Cotta, Hennings und Flügge's Werk, vergl. auch Struvii Histor. doctr. Graecorum et Romanorum philos. de statu animarum post mortem, Altenav. 1803, 8.; Simon's Geschichte des Glaubens älterer und neuerer nicht-christlicher Völker an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode, an Gespenster, Engel, Mittelgeister und Teufel, Heilbronn 1803, 8.; Nic. Aug. Herrich, Sylloge scriptorum de spiritibus puris et animabus humanis earumque materialitate, immortalitate et statu post mortem, deque anima bestiarum, Regensburg 1790, 8.

§. 150.

Ueber die vornehmsten verschiedenen Meinungen von dem Aufenthaltsorte der abgeschiedenen Menschenseelen und ihrem Zustande daselbst.

I. Vom Orte des Aufenthalts.

1) Bey mehrern ganz rohen Völkern, so wie bey einigen ausgebildeten, (als in Amerika bey den Kamtschadalen, Thibetanern, Hin-

Hindus, u. a.,) findet man die Meinung, daß die Seele aus einem Körper in den andern übergehe, (μετεμψυχωσις, Plinius: transfiguratio,) wiewohl sehr mannichfaltig modificirt, bald in Menschenkörper, bald in andere Thierkörper, bald in Pflanzen und Bäume. Ursprünglich aber dachten sie sich die Seelenwanderung gewiß nicht als Zustand der Vergeltung oder Reinigung; diese Wendung erhielt diese Lehre erst in den Zeiten höherer Ausbildung. Diese Richtung gaben ihr z. B. unter den Griechen Pythagoras und Plato. Anfangs scheint vielmehr theils eine gewisse vermeinte Analogie darauf geführt zu haben, daß man nämlich bemerkte, wie in der Natur immer ein Körper in den andern übergeht, und wenn er unterzugehen scheint, nur seine Gestalt und seine Umgebungen ändert und unter anderer Gestalt wiederkehrt; theils die damit verbundene fast allgemeine Vorstellung, daß alles beseelt sey in der ganzen Schöpfung, sonderlich alles, woran man innere und eigne selbstthätige Bewegung wahrzunehmen glaubte, z. B. alle Pflanzen. Auch unter den Juden haben in neuern Zeiten einige die Seelenwanderung behauptet, [Eisenmenger's Entdecktes Judenthum, Th. II. Cap. 61.]; aber daß schon zu Jesu Zeiten diese Meinung unter den Juden, vornehmlich unter den Pharisäern, geherrscht habe, ist weder aus den dafür angeführten Stellen des neuen Testaments, noch aus Joseph. Ant. XVIII. 2. Bell jud. II. 12. erweislich. Unter den Christen hat sie wenig Beyfall gefunden, und man hat sie ohne Grund den Gnostikern, Manichäern und sogar dem Origenes Schuld gegeben, (weil letzterer die Präexistenz der Seele glaubte, §. 57. II. 1., und diese in einigen philosophischen Systemen mit der Seelenwanderung genau zusammenhängt). Seit dem siebzehnten Jahrhundert haben sie verschiedene, wegen der Analogie in der Körperwelt, wieder wahrscheinlich gefunden und vertheidigt, als Helmont, Edelmann, Lessing (Erziehung des Menschengeschlechts.)

2) Viel allgemeiner war unter den Nationen des Erdbodens von je her die Meinung, daß die Wohnung der abgeschiedenen Seelen unter der Erde sey, weil die Todten unter die Erde gelegt werden und ihr Leib zur Erde wird. Man dachte sich da die vom Körper geschiedenen Seelen als Luftkörper, Schattenbilder, (εἴδωλον, umbra, Homer). S. §. 66. II. vergl. §. 59. 1. Im ganzen genommen stimmen hierin die alten orientalischen Völker und die Griechen mit einander überein, ohne daß sie deshalb von einander entlehnt und angenommen zu haben brauchen. Der Ort hieß bey den Hebräern שְׁאוֹל, bey den Griechen ᾅδης, (wodurch die LXX jenes zu übersetzen pflegen). Letzteres erklärt Plutarch (De Is. et Osir.) durch ἀειδές, ἀόρατον, eigentlich finster, wo man nichts sieht. Schon Plato im Kratylus erklärt es allegorisch, weil der

Ort

t unſichtbar ſey, unſichtbare Welt. Beides heißt nie in der
igen Schrift ſchlechthin Grab, noch weniger Ort der Ver-
nmten, auch bey keinem der Kirchenväter der drey erſten
rhunderte, ſ. §. 96. I. Bey den Hebräern heißt derſelbe
auch תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ, wie bey Homer: ὑπο γαιαν, ὑπο
ερσι γαιας, und der Eingang dazu wird von den Griechen in den
erſten Occident geſetzt. Wo die Sonne untergeht und wo ihr
und Feuer ausgelöſcht zu werden ſcheinen, da dachte man ſich
rlich den Ort alles Untergangs, aller Lichtloſigkeit und Finſter-
Beide, (Hebräer und Griechen,) beſchreiben die Unterwelt als
großes Reich, beide gebrauchen den Ausdruck: Pforten des
es oder Hades, (wie Homer). Hier wohnen nun, nach
Ideen der älteſten Zeiten, alle Schatten der Frommen und
loſen beyſammen, ohne Unterſchied und beſtimmte Abtheilungen.
im alten Teſtamente, wo שְׁאוֹל vorkommt, als Jeſ. 14., wo
eine Art der Rangordnung iſt, Könige auf Thronen ſitzen, aber
nichts ganz Beſtimmtes und Deutliches von Scheidung der
ze der Frommen und Gottloſen geſagt iſt. So ſind auch bey
mer ſelbſt die Geſtraften da, wo die andern Schatten ſind,
l. XI, 575. f.). Allmählig ſchied man die Plätze und ſtellte die
hnungen als getrennt vor. So wurde bey den Griechen der
rtarus, (der bey Homer und Heſiodus noch bloß Gefängniß
Titanen iſt,) nach und nach der allgemeine Wohnort der Ver-
mten. So bey Plato u. a., denen Virgil (Aen. VI.) folgt.
n ſo entwickelten ſich die Vorſtellungen unter den Iſraeliten ſpä-
r Zeit. Nach Luc. 16, 23. — 26. ſind der Reiche und Lazarus
e im Hades, aber ein breiter Graben, (χασμα μεγα,) wie es in
Parabel bildlich dargeſtellt wird, ſcheidet die Gefilde der Seligen
Ort der Verdammten; keiner kann und darf herüber. Auch
ten die Juden, nach den Griechen, den Ort der Verdammniß,
n böſe Menſchen und Engel bis zum Weltgericht ſind, ταρταρος.
oſeph. B. jud. II, 7. 2 Petr. 2, 4. (wo ταρταροω vorkommt),
§. 63. II. Es erhellt alſo hieraus, daß die bibliſchen Schrift-
den unter ihren Leſern bekannten Redegebrauch beybehalten,
ch ihnen deſto verſtändlicher und eindrücklicher zu machen. Sie
chten aber dies alles nur als Bilder und bildlichen Ausdruck,
denen ſie die wichtigſten Wahrheiten von dem Zuſtande der ab-
edenen Seelen vorſtellten, wie dies z. B. jeder Luc. 16. 2 Petr.
f. ſehen kann. Das ganze Todtenreich ſchilderten die Alten
eine dreyfache Art: Bald a) als ein finſteres, ödes, ſtilles Land,
and der Vergeſſenheit, Ruhe und Unthätigkeit, weil die Ver-
enen ſtill im Grabe unter der Erde ruhen und aus aller Ver-
ung mit der Oberwelt geſetzt ſind. S. die Stellen des alten
ments §. 149. II. 1. zu Anfang. Daher iſt auch die Idee vom
lenſchlaf in den folgenden Zeiten abſtrahirt. Bald b) als

wohnen, (§. 150.); und eben daraus ist auch die Redensart: zu seinen Vätern gehen, 1 Mos. 15, 15., oder: zu seinen Vätern oder zu seinem Volk versammelt werden, (richtiger: in die Herberge oder Wohnung eingehen,) 1 Mos. 25, 8. C. 35, 29. 4 Mos. 20, 24. u. s., zu erklären, so wie noch jetzt mehrere Stämme der nordamerikanischen Wilden ihre Erwartung der Fortdauer nach dem Tode dadurch zu erkennen geben, daß sie von einem Sterbenden sagen: er werde nun bald seinen Vater, Großvater, Urgroßvater u. s. w. zu sehen bekommen. Paulus folgert aus 1 Mos. 47, 9. und ähnlichen Stellen, wo Jacob sein Leben eine Reise nennt, daß die Patriarchen ein Leben nach dem Tode erwartet hätten, Hebr. 11, 13.—16., sagt aber sehr richtig: προῤῥωθεν ἰδοντες τας ἐπαγγελιας. Christus bezieht sich Matth. 22, 23. gegen die Sadducäer auf 2 Mos. 3, 6., wo sich Gott den Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs nenne, d. i. ihren Schutzgott und Gegenstand ihrer Verehrung, lange nach ihrem wirklich erfolgten Tode; nun aber könne doch ihre Asche und ihr Staub Gott nicht mehr verehren und anbeten, folglich müßten sie nicht aufgehört haben, zu seyn, sondern der Seele nach jetzt noch leben. Vergl. Hebr. 11, 13. — 17. Eben so ist auch nach Christi Zeiten diese Stelle von den Juden ausgelegt worden. [S. Wetstein zu dieser Stelle.] In den folgenden Büchern des alten Testaments zeigen sich noch mehrere Beweise. Man findet darin noch weiter ausgeführte Beschreibungen vom שאול und dem Zustande der Verstorbenen darin, als Jes. 14, 9. f., in den Psalmen, im Hiob, (§. 150.); jedoch ist in den mehresten Stellen dieser Art die Lehre von der Belohnung der Frommen und der Bestrafung der Frevler im Todtenreiche noch nicht so ganz deutlich entwickelt, wie etwa im neuen Testamente, auch im Hiob nicht, (§. 151.); sondern was sich davon findet, sind noch dunkle Fingerzeige, so daß also das Pauliniſche προῤῥωθεν ἰδοντες auch auf andere Bücher des alten Testaments, außer Moses, in Absicht dieser Lehre anwendbar bleibt. In den Psalmen sind deutliche Anzeigen von der Erwartung einer Belohnung und Bestrafung nach dem Tode, besonders Ps. 17, 15. Ps. 49, 15. 16. Ps. 73, 24. Einige Stellen der Propheten, wo von Wiederbelebung der Todten die Rede ist, Jes. 26, 19. Dan. 12, 2. Ezech. 37., handeln zwar von keiner eigentlichen Wiederbelebung und Auferweckung, sondern zunächst von Wiederherstellung der Nation und des Landes; aber dergleichen bildliche Vorstellungen setzen doch eben die eigentliche Vorstellung voraus, daß ein unsichtbarer Theil des Menschen fortdauere und einst wieder mit dem Leibe vereinigt werden solle. Sehr deutlich ist auch die Stelle Pred. 12, 7.: „Der Leib muß zur Erde wiederkehren, woher er genommen ist; der Geist zu Gott, der ihn gegeben hat"; mit sichtbarer Rücksicht auf 1 Mos. 3, 19. Aus allem diesem

geht

: das Resultat hervor, daß diese Lehre von der Fortdauer der Seele Jsraeliten schon vor dem babylonischen Exil nicht unbekannt ge- :n ist. Aber es erhellt auch daraus, daß man von den Beloh- gen und Strafen in der künftigen Welt und ihrem Zusammen- ge mit dem Verhalten in diesem Leben zwar im Allgemeinen et- , aber doch in Vergleich mit dem, was man nachher davon hr, nur noch wenig Bestimmtes gewußt hat, und daß folglich : Lehre selbst mit der Religion und Moral noch nicht in so genaue bindung gebracht war, als nachher geschehn ist, wie wir dies mehrern andern noch nicht ausgebildeten Völkern eben so wahr- men. Daher wird diese Lehre von den Propheten noch nicht so fig als Beweggrund zur Rechtschaffenheit oder zur Abschreckung ı Bösen gebraucht, oder zum Trostgrunde im Leiden. Desto mehr : verdient die Frömmigkeit und Tugend jener Altväter Achtung Bewunderung. Sie war in hohem Grade anspruchslos und gennützig; wenn ihnen gleich die Aussicht jenseits des Grabes) dunkel war, und wenn sie gleich, (wie Paulus sagt,) die Ver- ßungen nur wie aus weiter Ferne sahen, so waren sie dennoch nmen Sinnes und vertraueten Gott. Sie hielten sich bloß an die emeine Verheißung, der Gott ihrer Väter werde es wohl mit n machen, auch nach dem Tode. Ps. 73, 26. 28. „Und wenn Leib und Seele verschmachten, u. s. f.“ Erst nach dem baby- schen Exil scheinen sich die Begriffe der Juden hierüber, unter licher Leitung durch die Propheten, nach und nach erweitert zu en, und die Lehre selbst scheint mit der Religion in nähere Ver-)ung gebracht zu seyn; besonders bemerken wir dies seit der Re- ung der griechischen Könige über Syrien und Aegypten und seit n Verfolgungen der Juden. Die damals lebenden Propheten und :er, die zum Theil nichts Schriftliches hinterlassen haben, müssen ihrer Nation hierüber nach und nach mehrere Aufschlüsse gege- , und die Andeutungen der frühern Propheten mehr aus einan- gesetzt und entwickelt haben. Seit dieser Zeit nämlich finden wir figer als zuvor, daß die Juden in dieser Lehre von Unsterblich- und künftiger Vergeltung Beruhigung und Trost und Antrieb Frömmigkeit suchten und fanden. Solche Reden werden da- den Märtyrern im zweyten Buch der Maccabäer häufig in den ınd gelegt, als Cap. 6, 26. C. 7, 9. f. vergl. C. 12, 43. — 45., uch B. d. Weisheit 2, 1. f. und besonders C. 3, 1. f. und andere)kryphen des alten Testaments. Um die Zeiten Christi und nach- wurde diese Lehre von den Pharisäern allgemein angenommen) vorgetragen, und sie war damals die herrschende unter den Ju- , wie aus Josephus und dem neuen Testamente, auch Philo, annt ist. Auch Tacitus bemerkt diesen festen Glauben der Ju- an Seelenunsterblichkeit. Hist. V. 5. animas proelio aut pliciis peremtorum aeternas putant. [Vergl. Frisch, Ver- glei-

gleichung zwischen den Ideen, welche in den Apokryphen des alten und in den Schriften des neuen Testaments über Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung herrschen, in Eichhorn's Bibliothek der biblischen Literatur, Band 4; Ziegler's Theol. Abhandl. Th. II. (Göttingen 1804,) Num. 4: „Kurze Geschichtsentwickelung der Vorstellung der Hebräer von der Fortdauer, Leben und Vergeltungszustande, bis auf Christus"; auch Flügge's Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gerechtigkeit und Vergeltung, Th. I.] Nur die Sadducäer, die sich einer großen Anhänglichkeit an das alte Testament, sonderlich an Moses, rühmten, läugneten sie, und überhaupt das Daseyn der Seele, als eines vom Körper verschiedenen Wesens. Christus aber that weit mehr zur Aufklärung und Bestätigung dieser trostvollen Lehre, als bisher unter den Juden und allen andern Nationen geschehn war, und gab ihr ein größeres praktisches Interesse; hierüber s. §. 148. im Anfange.

III. In den Zeiten, da man unter heidnischen Nationen anfing, zu philosophiren, und die Lehren von Gott, von der Natur und der Bestimmung des Menschen genauer zu untersuchen, sah man bald die Erheblichkeit und das große praktische Interesse dieses Dogma's von der Fortdauer der Seele nach dem Tode ein. Man fand es als Volksglauben schon vor, und suchte nun aus der Philosophie Beweise und Bestätigung dafür. Auch hier zeichneten sich vor allen die Griechen aus. Sie legten zu den sämmtlichen philosophischen Beweisen, die hernach auch von christlichen Philosophen bearbeitet, berichtigt und weiter ausgeführt sind, den ersten Grund. In den mancherley Geweben der Beweise unserer neuern philosophischen Schulen sind die Hauptfäden und gleichsam der ganze Aufzug durchaus griechischen Ursprungs. Den Anfang damit soll unter den Griechen, nach Cicero, Pherecydes der Syrer, nach Diogenes Laërtius aber, Thales, gemacht haben. Die Sokratiker aber leisteten hier das meiste, vornehmlich Plato im Phädon. Die Platonischen Argumente findet man bey Cicero, Quaest. Tusc. I. 23. f., und kurz zusammengedrängt De senect. c. 21. f. Nur ist, nach unsern jetzigen Begriffen, nicht wohl abzusehen, wie die vom Körper geschiedene Seele ihre Subsistenz und Persönlichkeit behalten könne, da sie, nach Plato, ein Theil der Weltseele ist und nach dem Tode wieder zur Weltseele zurückkehrt. Es gab aber unter den griechischen Philosophen auch viele, welche die Seelenunsterblichkeit läugneten oder bezweifelten. So läugnete sie Epikur; die Stoiker behaupteten zwar Fortdauer, aber nicht gerade Unsterblichkeit derselben, und pflegten sich überhaupt zweifelhaft darüber zu erklären, wie auch Seneca häufig thut, z. B. in seinen Briefen. Vom Aristoteles

ist

ist es ungewiß; indessen haben mehrere seiner Schüler aus seinen Principien hergeleitet, daß sie nicht unsterblich sey, als unter den Alten Dikäarchus, in den spätern Zeiten Averrhoes, im zwölften Jahrhundert, und Petrus Pomponatius, im funfzehnten und sechzehnten Jahrhundert, in dem Buche: De animi immortalitate, von neuem herausgegeben vom Prof. Christi. Gottfr. Bardili, Tübingen 1791, 8. Er sucht darin nach den Grundsätzen der Averrhoistisch-Aristotelischen Philosophie zu zeigen, daß sich Seelenunsterblichkeit aus natürlichen Gründen nicht beweisen lasse. Selbst unter den Christen haben verschiedene die Seelenunsterblichkeit geläugnet, als die von Origenes widerlegten arabischen Lehrer, im dritten Jahrhundert, welche behaupteten, daß die Seele mit dem Leibe sterbe, aber am jüngsten Tage wieder mit demselben auferweckt werde; eine Meinung, die auch im siebzehnten Jahrhundert von dem London'schen Arzt Wilh. Coward wieder erneuert wurde. Noch seltsamer ist H. Dodwell's Meinung, der in einer Schrift, London 1706, behauptete, daß die Seelen sterblich wären, und nur erst durch die christliche Taufe Unsterblichkeit erhielten. Die Behauptungen einiger gröbern Materialisten neuerer Zeit sind bekannt; als eines Toland, Helvetius, de la Mettrie, und des Verfassers des Syst. de la nature, denen mehrere der sogenannten Philosophen während der Revolution in Frankreich nachgesprochen und nachgeschrieben haben; so wie auch die mehrerer Skeptiker, die nichts darüber entscheiden wollen, als Hume.

Nun etwas von den Vernunftbeweisen selbst. Die Philosophen haben in neuern Zeiten richtig bemerkt, (wie sonderlich von Wolf geschehn ist,) daß es bey der Seelenunsterblichkeit auf drey Stücke ankomme: a) auf die unaufhörliche Fortdauer des Wesens der Seele, b) Fortdauer ihres Bewußtseyns, und folglich c) auch auf die fortdauernde Erinnerung der menschlichen Seele, daß ihr Zustand nach dem Tode eine Folge des vorhergegangenen sey. Dies ist sehr richtig; aber auf alle diese drey Stücke war lange zuvor, (ehe die Philosophen darauf kamen,) in der christlichen Lehre die genaueste Rücksicht genommen, wie wir §. 148. gesehen haben. S. die einzige Stelle Luc. 16. Die philosophischen Beweise selbst sind entweder metaphysische, d. h. aus dem Begriff, den wir von der menschlichen Seele, ihrem Wesen und ihren Eigenschaften haben, hergenommen; oder moralische, aus dem Verhältniß zwischen Gott und der menschlichen Seele, oder, welches einerley ist, aus den Eigenschaften und den Absichten Gottes und der daraus erkennbaren Bestimmung des Menschen, als eines moralischen Wesens. Die Grundlage zu allen diesen findet man schon bey den Griechen, und bey denen, die unmittelbar aus ihnen schöpften; man hat aber die Beweise

weise in neuern Zeiten geschärft und den herrschenden neuern philosophischen Systemen angepaßt.

1) Die metaphysischen Beweise werden hergenommen von der einfachen Natur (immaterialitas) der Seele, (Cic. De Senect. 21. f.), aus der ihr eignen und wesentlichen Wirksamkeit, und aus dem Grundsatze, daß die einfachen Dinge und die Grundkräfte nicht untergehen. Es könne niemand das Grundwesen der Seele vernichten, außer Gott; es lasse sich aber nicht erweisen, daß er es vernichten wolle und werde. Hieraus aber möchte doch wohl eigentlich nur die Möglichkeit der Seelenunsterblichkeit gefolgert werden können. Diese ist aber, wenn es dabey lediglich auf den Willen Gottes ankommt, auch dann eben so gut begreiflich, wenn die Seele kein ganz einfaches Wesen wäre. Ueberhaupt ist ein vollkommener metaphysischer Beweis darum nicht wohl möglich, weil wir die Natur der menschlichen Seele viel zu wenig kennen. Die Lehre von der Einfachheit der menschlichen Seele im schärfsten metaphysischen Sinne ist auch eigentlich bloß philosophische Hypothese. S. §. 51. Num. I. 3. und Anm.

2) Die moralischen Beweise sind weit bündiger und stärker; aber doch keinesweges stark genug, um alle Zweifel und Besorgnisse ganz auszuschließen. S. §. 148. Vorerinnerung. Auch Plato und Cicero, an den angeführten Stellen, haben schon verschiedene davon. Die Sterblichkeit der Seele widerspricht, nach allen unsern Begriffen, den Eigenschaften Gottes, seiner Weisheit, Güte und Gerechtigkeit. Ist die ganze Dauer des Menschen bloß auf dieses Leben eingeschränkt, so ist die Bestimmung des Menschen und die Absichten Gottes dabey das unerklärlichste Räthsel, und alles voll Widersprüche. Ist dieses Leben aber nicht der letzte entscheidende Zustand des Menschen, sondern ist es als Erziehungsstand, Prüfung, Läuterung und Vorbereitung auf ein künftiges anzusehen; so bekommt erst alles klaren und deutlichen Zusammenhang. Wir sind moralische Wesen, und finden in unserer Seele die Anlagen zu unaufhörlich wachsender sittlicher Vollkommenheit und den Trieb nach Unsterblichkeit, um es in sittlichen und überhaupt in geistigen Vollkommenheiten, (worin auch die Besten hier immer noch weit genug zurückbleiben,) immer weiter zu bringen. Diese Anlage und dieser Trieb sind als Verheißungen vom Schöpfer anzusehen. Denn könnte ihnen nicht Genüge geleistet werden, so würde er sie nicht in unsere Seele gelegt haben, weil er nicht die Absicht haben konnte, uns zu täuschen. Wäre unsere Seele also nicht unsterblich, so wären ja die Thiere, die bloß sinnliche Wesen, nicht vernünftig-sittliche sind, weit besser daran, als wir, denen doch offenbar eine höhere Bestimmung zu Theil geworden ist. Denn sie können ihre Anlagen entwickeln und ihre eingepflanzten Triebe befriedigen. Und wir, die edlere Schöpfung Gottes, sollten die weit voll-

kom-

kommenern geistigen und sittlichen Anlagen nicht entwickeln und unsere geistigen Bedürfnisse nicht befriedigen können? Auch das ganze System von Pflichten und Rechten aller moralischen Wesen erschiene als ein Gewebe von Ungereimtheiten, wenn es mit diesem Leben ganz aus wäre; und endlich nöthigen uns die anscheinende Unordnung und Ungerechtigkeit in den Schicksalen der Menschen während ihres Lebens auf Erden fast unwiderstehlich, diese Lehre als wahr anzuerkennen und uns damit zu beruhigen. Dieser letztere Punkt machte daher auch allen denkenden Menschen der Vorzeit, welche die Wahrheit von einem künftigen Leben und künftiger Vergeltung wenigstens noch nicht klar und vollständig genug erkannten, große Schwierigkeiten. S. Hiob 24, 1. f. Pred. 8, 10. 11. 14. C. 9, 1. — 3. S. von der Vorsehung §. 71. vornehmlich Num. VI. am Ende. [Vergl. Jacob, Beantwortung der Preisaufgabe des Stolpischen Instituts zu Leiden: Ob es Pflichten gebe, zu denen sich der Mensch nach der Vernunft nicht für verbunden halten könne, wenn er nicht annimmt, die Seele sey unsterblich? unter dem Titel: Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht, von Ludwig Heinrich Jacob, Züllichau 1790, 8. (Der Beweis ist nach Kantischen Grundsätzen geführt.)]

Anm. Die vornehmsten neuern Schriftsteller über Seelenunsterblichkeit: Clark, Sherlock, Addison, Reinbeck, Canz; — Reimarus, Vornehmste Wahrheiten der natürlichen Religion, 10te Abhandl.; Spalding, Die Bestimmung des Menschen; Jerusalem's Betrachtungen über die Wahrheiten der Religion, Th. I. 6te Betr.; Nösselt's Vertheidigung der christlichen Religion; Mendelssohn's Phädon; Villette, Unterredungen über die Glückseligkeit des künftigen Lebens, aus dem Englischen mit Spalding's Vorrede, Berlin 1766, 8.; Kant's Kritik der praktischen Vernunft und Jacob's oben angef. Schrift. Zur Geschichte der Lehre, außer den ältern Schriften von Oporin, Franz, Cotta, Hennings und Flügge's Werk, vergl. auch Struvii Histor. doctr. Graecorum et Romanorum philos. de statu animarum post mortem, Altenav. 1803, 8.; Simon's Geschichte des Glaubens älterer und neuerer nicht-christlicher Völker an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode, an Gespenster, Engel, Mittelgeister und Teufel, Heilbronn 1803, 8.; Nic. Aug. Herrich, Sylloge scriptorum de spiritibus puris et animabus humanis earumque materialitate, immortalitate et statu post mortem, deque anima bestiarum, Regensburg 1790, 8.

§. 150.

Ueber die vornehmsten verschiedenen Meinungen von dem Aufenthaltsorte der abgeschiedenen Menschenseelen und ihrem Zustande daselbst.

I. Vom Orte des Aufenthalts.

1) Bey mehrern ganz rohen Völkern, so wie bey einigen ausgebildeten, (als in Amerika bey den Kamtschadalen, Thibetanern, Hin-

Hindus, u. a.,) findet man die Meinung, daß die Seele aus ei
Körper in den andern übergehe, (μετεμψυχωσις, Plinius: trai
figuratio,) wiewohl sehr mannichfaltig modificirt, bald in T
schenkörper, bald in andere Thierkörper, bald in Pflanzen
Bäume. Ursprünglich aber dachten sie sich die Seelenwa
rung gewiß nicht als Zustand der Vergeltung oder Reinigung; d
Wendung erhielt diese Lehre erst in den Zeiten höherer Ausbildu
Diese Richtung gaben ihr z. B. unter den Griechen Pythago
und Plato. Anfangs scheint vielmehr theils eine gewisse
meinte Analogie darauf geführt zu haben, daß man nämlich
merkte, wie in der Natur immer ein Körper in den andern über
und wenn er unterzugehen scheint, nur seine Gestalt und seine
gebungen ändert und unter anderer Gestalt wiederkehrt; theil
damit verbundene fast allgemeine Vorstellung, daß alles beseelt se
der ganzen Schöpfung, sonderlich alles, woran man innere
eigne selbstthätige Bewegung wahrzunehmen glaubte, z. B.
Pflanzen. Auch unter den Juden haben in neuern Zeiten ei
die Seelenwanderung behauptet, [Eisenmenger's Entdecktes
denthum, Th. II. Cap. 61.]; aber daß schon zu Jesu Zeiten diese
nung unter den Juden, vornehmlich unter den Pharisäern, gehen
habe, ist weder aus den dafür angeführten Stellen des neuen Te
ments, noch aus Joseph. Ant. XVIII. 2. Bell jud. II.
erweislich. Unter den Christen hat sie wenig Beyfall gefund
und man hat sie ohne Grund den Gnostikern, Manichäern und so
dem Origenes Schuld gegeben, (weil letzterer die Präexistenz
Seele glaubte, §. 57. II. 1., und diese in einigen philosophisch
Systemen mit der Seelenwanderung genau zusammenhängt). Se
dem siebzehnten Jahrhundert haben sie verschiedene, wegen der An
logie in der Körperwelt, wieder wahrscheinlich gefunden und ve
theidigt, als Helmont, Edelmann, Lessing (Erziehung de
Menschengeschlechts.)

2) Viel allgemeiner war unter den Nationen des Erdbodens
von je her die Meinung, daß die Wohnung der abgeschiedenen Seele
unter der Erde sey, weil die Todten unter die Erde gelegt wer
den und ihr Leib zur Erde wird. Man dachte sich da die vom Kör
per geschiedenen Seelen als Luftkörper, Schattenbilder, (εἴδωλον,
umbra, Homer). S. §. 66. II. vergl. §. 59. 1. Im ganzen
genommen stimmen hierin die alten orientalischen Völker und die
Griechen mit einander überein, ohne daß sie deshalb von einander
entlehnt und angenommen zu haben brauchen. Der Ort hieß bey
den Hebräern שְׁאוֹל, bey den Griechen ᾅδης, (wodurch die LXX שְׁאוֹל
zu übersetzen pflegen). Letzteres erklärt Plutarch (De Is. et Osir.
durch ἀειδές, ἀόρατον, eigentlich finster, wo man nicht
sieht. Schon Plato im Kratylus erklärt es allegorisch, weil de
D

Ort unſichtbar ſey, unſichtbare Welt. Beides heißt nie in der heiligen Schrift ſchlechthin Grab, noch weniger Ort der Verdammten, auch bey keinem der Kirchenväter der drey erſten Jahrhunderte, ſ. §. 96. I. Bey den Hebräern heißt derſelbe Ort auch תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ, wie bey Homer: ὑπο γαιαν, ὑπο κευθεσι γαιας, und der Eingang dazu wird von den Griechen in den äußerſten Occident geſetzt. Wo die Sonne untergeht und wo ihr Licht und Feuer ausgelöſcht zu werden ſcheinen, da dachte man ſich natürlich den Ort alles Untergangs, aller Lichtloſigkeit und Finſterniß. Beide, (Hebräer und Griechen,) beſchreiben die Unterwelt als ein großes Reich, beide gebrauchen den Ausdruck: Pforten des Todes oder Hades, (wie Homer). Hier wohnen nun, nach den Ideen der älteſten Zeiten, alle Schatten der Frommen und Gottloſen beyſammen, ohne Unterſchied und beſtimmte Abtheilungen. So im alten Teſtamente, wo שְׁאוֹל vorkommt, als Jeſ. 14., wo auch eine Art der Rangordnung iſt, Könige auf Thronen ſitzen, aber doch nichts ganz Beſtimmtes und Deutliches von Scheidung der Plätze der Frommen und Gottloſen geſagt iſt. So ſind auch bey Homer ſelbſt die Geſtraften da, wo die andern Schatten ſind, Od. XI, 575. f.). Allmählig ſchied man die Plätze und ſtellte die Wohnungen als getrennt vor. So wurde bey den Griechen der Tartarus, (der bey Homer und Heſiodus noch bloß Gefängniß der Titanen iſt,) nach und nach der allgemeine Wohnort der Verdammten. So bey Plato u. a., denen Virgil (Aen. VI.) folgt. Eben ſo entwickelten ſich die Vorſtellungen unter den Iſraeliten ſpäterer Zeit. Nach Luc. 16, 23. — 26. ſind der Reiche und Lazarus wide im Hades, aber ein breiter Graben, (χασμα μεγα,) wie es in er Parabel bildlich dargeſtellt wird, ſcheidet die Gefilde der Seligen om Ort der Verdammten; keiner kann und darf herüber. Auch annten die Juden, nach den Griechen, den Ort der Verdammniß, rin böſe Menſchen und Engel bis zum Weltgericht ſind, ταρταρος. Joſeph. B. jud. II, 7. 2 Petr. 2, 4. (wo ταρταροω vorkommt), gl. §. 63. II. Es erhellt alſo hieraus, daß die bibliſchen Schriftler den unter ihren Leſern bekannten Redegebrauch beybehalten, ſich ihnen deſto verſtändlicher und eindrücklicher zu machen. Sie brauchten aber dies alles nur als Bilder und bildlichen Ausdruck, ter denen ſie die wichtigſten Wahrheiten von dem Zuſtande der abſchiedenen Seelen vorſtellten, wie dies z. B. jeder Luc. 16. 2 Petr. u. f. ſehen kann. Das ganze Todtenreich ſchilderten die Alten f eine dreyfache Art: Bald a) als ein finſteres, ödes, ſtilles Land, Land der Vergeſſenheit, Ruhe und Unthätigkeit, weil die Verrbenen ſtill im Grabe unter der Erde ruhen und aus aller Verndung mit der Oberwelt geſetzt ſind. S. die Stellen des alten ſtaments §. 149. II. 1. zu Anfang. Daher iſt auch die Idee vom Seelenſchlaf in den folgenden Zeiten abſtrahirt. Bald b) als

ein Reich voll Bewegung, Thätigkeit, Handlung, und den Zustand des Schattenreichs dem Zustande der Oberwelt so ähnlich als möglich. S. Jes. 14. Bald vereinigte man c) beides zusammen auf mannichfaltige Art. Solcher bildlichen Ausdrücke, die von diesen Vorstellungen entlehnt sind, bedienen sich nun auch bisweilen die bibliſchen Schriftſteller und ſelbſt Chriſtus, ſie wechſeln aber häufig mit andern Ausdrücken ab, die mehr eigentlich ſind; z. B. was Chriſtus Luc. 16. unter dem Bilde des ſteil aufgemauerten Grabens vorſtellt, ſagt er anderwärts ohne Bild, daß der Zuſtand der Menſchen in jener Welt ſehr ungleich ſeyn werde, aber genau ihrem Verhalten in dieſem Leben angemeſſen, entweder glücklich oder unglücklich, und es dann von der Willkührlichkeit des Menſchen nicht abhängen werde, aus dem unglücklichen Zuſtande in den glücklichen überzugehen, Matth. 25. Die Hinderniſſe ſind hier eben ſo groß und unüberſteiglich, wie etwa auf Erden das Hinderniß eines ſteilen Grabens, der einen Ort vom andern trennt. Vergl. §. 148. I. Es fehlte übrigens in den alten Sprachen noch mehr als in den jetzigen an eigentlichen und philoſophiſch-beſtimmten Ausdrücken für ſolche Dinge, die außerſinnlich ſind; ja, man konnte vieles ohne ſymboliſche Vorſtellung nicht einmal denken, daher auch die griechiſchen ältern Philoſophen, als Plato, dergleichen davon gebrauchen. Nach dieſer Methode konnte man freylich nicht überall ſubtil und beſtimmt ſcheinend lehren, aber deſto nachdrücklicher auf die Empfindung und den Willen wirkend, und zur Erweckung religiöſer Geſinnungen unter denen, die nicht an philoſophiſche Sprache gewöhnt ſind. Dieſer Wink iſt daher für jeden Religionslehrer des Volks und der Jugend wichtig. Wenn er dem Lehrtropus der philoſopiſchen Schulen folgt und deren Ausdruck gebraucht, ſo wird er wenig wirken und ſeinen Zuhörern oft ganz unverſtändlich ſeyn. Er muß dem Vorgange der Bibel folgen und mit eigentlichen und bildlichen Vorſtellungen wechſeln. Im Grunde iſt ja immer die ganze Vorſtellung von der unſichtbaren Welt bildlich und ſymboliſch, ſelbſt dann, wenn wir uns ſo eigentliche Ausdrücke zu gebrauchen glauben. Es iſt alles in Vergleichung mit etwas Aehnlichem in der Sinnenwelt. Denn es iſt doch auch hier buchſtäblich wahr, was der Apoſtel ſagt: Es hat es kein Auge geſehn, kein Ohr gehört, u. ſ. w. [Vergl. vom Orte und den verſchiedenen Vorſtellungen davon unter den Chriſten: Cotta, De inferno ejusque ſede, Tub. 1775; und über die Ideen der Hebräer die Schriften von Ziegler und Ammon: Ueber das Todtenreich der Hebräer, Erlangen 1792. Vergl. Heyne's Excurſſ. ad Aen. VI., und andere Schriften, die unten angeführt ſind.]

Anm. Jedem unbefangenen Beobachter muß die Bibel, vornehmlich hier das neue Teſtament, dadurch achtungswerth werden, daß ſie an den vielen damals herrſchenden zum Theil ungereimten Vorſtellungen in dieſer Sache

Sache keinen Theil nimmt, (wovon selbst die größten Philosophen des Alterthums nicht frey sind, z. B. Plato). Und eben so achtungswerth wird sie anderseits dadurch, daß sie die reinen Wahrheiten nicht in einer metaphysischen Sprache vorträgt und zum Gegenstand trockener und vorwitziger Spekulation macht, sondern in hohem Grade gemeinverständlich, und so, daß ihre Anwendbarkeit im praktischen Leben jedermann einleuchtet.

3) Es glaubten aber auch mehrere, daß sich die abgeschiedenen Seelen in oder bey den Gräbern oder Wohnungen der Verstorbenen aufhielten, entweder immer oder nur eine Zeit lang. So mehrere Nationen von verschiedenen Graden der Kultur. Sehr ausgebreitet war schon vor Alters die Meinung, daß sie eine Zeit lang den todten Körper umschwebten oder doch aus dem Todtenreiche bisweilen wiederkehrten. Daher zum Theil der Glaube an Gespenster, §. 66. II. Jene Ideen herrschten nicht weniger unter den Juden und vielen Christen; und sogar auf dem Conc. Iliberit., im Jahr 313, wird untersagt, Licht auf den Begräbnißplätzen anzuzünden, damit die Geister der Heiligen nicht beunruhigt würden.

II. Ueber die Meinungen vom Zustande der abgeschiedenen Seelen selbst.

1) Schon aus dem Vorhergehenden erhellt, daß man sich gewöhnlich die Beschäftigungen, den Zustand und das Leben der abgeschiedenen Seelen dem Leben der Menschen in der Oberwelt ähnlich dachte; eine Idee, worin viele Keime der Wahrheit lagen. Vom Seelenschlafe findet sich nichts im alten und neuen Testamente, auch sonst in den ältesten Urkunden anderer Völker. S. §. 148. Eben so wenig war in den frühesten Zeiten die Meinung herrschend, daß sich die Verstorbenen ihres Erdenlebens nicht mehr erinnerten und an menschlichen Angelegenheiten in der Oberwelt keinen Theil mehr nähmen. Aus den ältesten Urkunden ist das Gegentheil klar, z. B. im Homer, (Od. XI. vergl. Il. XXII. 389. 390.); und in der heiligen Schrift, vergl. Jes. 14. Luc. 16, 22. f. Deswegen glaubten ja auch so viele Nationen, daß die Verstorbenen bisweilen wiederkehren, Menschen erscheinen und persönlichen Umgang mit denselben haben könnten. Daher der Irrthum von Anrufung der Heiligen. Doch dergleichen abergläubige Folgerungen werden nie durch Christi Lehre begünstigt. S. Luc. 16, 27. — 31. Sehr natürlich geriethen selbst Nationen, die keine nähere Offenbarung hatten, auf den Gedanken, daß die Schatten im Hades sich wiedererkennen, Umgang mit einander haben und die Freundschaft aus der Oberwelt fortsetzen würden. Sie konnte schon, wie so viele andere, aus bloßen Traumerscheinungen abstrahirt seyn. Denn im Traumgesicht erschienen sie immer kenntlich, wie Patroklus dem Achill, bis auf Augen, Stimme und Statur, (Il. XXIII. 66. f. und 107.). Dies ist auch in der heiligen Schrift gegründet. Vergl.

Luc. 16., auch Hebr. 12, 23. und die Offenb. Johannis. Zwar wird jetzt die Seele nicht mehr für etwas Subtil-materielles gehalten, wie häufig im Alterthum; aber dadurch verlieren diese schönen Aussichten nichts, wie einige unphilosophisch genug gemeint haben. Denn man kann sich auch anders als bloß am Körper wiedererkennen, und anders als bloß körperlich lieben. Warum sollten also die abgeschiedenen Seelen sich nicht wiedererkennen können, auch in der Zeit, da sie noch keinen Körper haben?

2) Von dem glücklichen oder unglücklichen Zustande der abgeschiedenen Seelen sind die Begriffe in der Kindheit der Völker gewöhnlich noch sehr schwankend und unbestimmt. [Vergl. Meiners Geschichte der Religionen, S. 174. — 178.] Was die Israeliten in den frühern Zeiten davon erkannten, da sie die Verheißungen noch in dunkler Ferne sahen, davon vergl. §. 149. li. Mehrere heidnische Völker stellten sich den Zustand der Todten zwar nicht als ganz unglücklich vor, aber doch auch nicht als wünschenswerth, und sie hielten ihn häufig nicht für besser, sondern für schlechter, als ihren vorigen Zustand in der Oberwelt. Achill (Hom. Od. XI. 487. f.) im Hades will den Tod nicht gepriesen wissen, will lieber als Tagelöhner das Feld bauen, als die ganze Todtenschaar beherrschen. Denn das Elysium im Homer ist noch nicht Wohnort der abgeschiedenen Seelen der Menschen, sondern nur Aufenthalt der Heroen oder Halbgötter. Allmählig kam man weiter und gelangte zu richtigern Begriffen. Die Griechen ließen dann auch gute Menschen am Elysium oder an ähnlichen Freuden Theil nehmen, und Verbrechen im Hades bestraft werden. Doch anfangs nur die allergrößten; bey Homer nur Eins, Meineid, (Il. III. 278. XIX. 259. 260.). Dies verräth noch große Simplicität, Kindheit der Begriffe und noch sehr mangelhafte Sittenlehre. Denn nur die allergrößten Verbrechen erkannte man damals für sehr strafwürdig. Hernach bey größern Fortschritten in der Kultur und bey mehrerer Vervollkommnung der sittlichen Begriffe wurde die Zahl der im Hades zu bestrafenden Verbrechen immer größer, und endlich kam man so weit, einzusehen, daß jede Tugend dort belohnt und jedes Laster dort bestraft werden müsse. So stellen es nun Plato und andere griechische Philosophen vor; und so, nach ihnen, Virgil (Aen. 6.), [s. Heyne's Exc. 1. und 8.]. Eine allmählige Entwickelung der Begriffe bemerkt man auch bey den Israeliten. Uebrigens machte sich der große Haufe unter ihnen, wie bey andern Völkern, zum Theil sehr sinnliche Begriffe von den Freuden und Qualen nach dem Tode, und stellte sich Freuden und Qualen bloß als körperliche vor, weil viele von andern keinen Begriff hatten. Viele nahmen die Ausdrücke: sitzen in Abrahams Schooß; mit Abraham, Isaak und Jacob zu Tische sitzen,

ben, gewiß eigentlich; die Einsichtsvollern aber gebrauchten sie
r als bildliche Ausdrücke, so wie sie Christus selbst in seinem
errichte immer so verstand und erklärte, z. B. Luc. 16.

3) Die Lehre von einem Mittelzustande der abgeschiedenen
len und vom Fegefeuer. Vergl. §. 148. III. und Morus
90. Einen Mittelzustand nahmen unter den christlichen Kirchen-
rn schon Justin der Märtyrer, Irenäus und Tertullian
wo das Schicksal des Menschen noch unentschieden sey, bis zum
Gericht, weder Himmel noch Hölle, weder Seligseyn noch Ver-
mtseyn. Nur einige vorzügliche Heilige und die Märtyrer,
bte man, kommen gleich in den Himmel; ganz grobe Sünder
in die Hölle. Den Mittelort nennen sie sinum Abrahami,
Luc. 16. Hierauf deuteten sie die Stelle 1 Petr. 3, 19.: τα ἐν
φυλακῃ πνευματα. S. §. 96. Dahin kam Christus und be-
te daraus die Patriarchen und andere vor der von ihm geschehe-
Versöhnung verstorbene Fromme. Man nannte ihn nachher
ibus patrum, so wie man auch einen limbus infan-
m annahm, (und noch jetzt in der römischen Kirche,) wohin die
er kommen, weil sie zwar nicht wirklich verdammt werden, in-
sie keine peccata actualia begangen, aber doch um des Erb-
s willen nicht zum Anschauen Gottes gelangen könnten. (lim-
, superior oder exterior pars inferni). Die Grundlage zur
de purgatorio findet man schon im zweyten und dritten
Hundert. Sie ist ursprünglich aus der Pythagoräischen
Platonischen Philosophie. Die Seelen sind, nach Plato,
Theil des göttlichen Wesens, die aber im Körper wie in einem
Gefängniß eingeschlossen sind. §. 74. I. am Ende. Den entkörperten
en der Menschen klebt noch vom Körper viel Sünde und Unrei-
it an, welches Plato als Krankheit betrachtete. Sie
en daher nicht sogleich, wenn sie vom Körper scheiden, zu ihrem
prunge zurückkehren. Bey einigen ist sie unheilbar. Dies sind
Verdammten, die gleich in den Tartarus kommen. Bey andern
e heilbar. Diese werden im Hades geläutert und gereinigt.
verglich er mit Reinigungen (καθαρσις) durch Wasser, Luft,
er, und stellte ihren Zustand als Mittelzustand vor. [S.
tonis Phaedon. c. 62. und Virg. Aen. VI. 735. — 651.,
Heyne's Exc. 15.] Dies trug man, wie mehrere Plato-
e Lehren und Mythen, frühzeitig in das Christenthum über.
finden dergleichen Spuren davon bey den Gnostikern, (nach
näus II. 51. f.), bey Clemens von Alexandrien, im zwey-
Jahrhundert, und Origenes, im dritten. Seit dem vierten
hundert aber breitete sich diese Meinung auch in der lateini-
n Kirche besonders aus. Man findet sie bey Hieronymus,
tanz, Ambrosius, Augustin, (der schon ignis purga-
torius

torius hat, ob er gleich die Sache nur noch als Problem vorträgt. Im sechsten Jahrhundert lehrte sie Gregor der Große, im achten Beda, Bonifacius, u. a. Man behauptete, nur diejenigen Christen, die nach der Taufe keine vorsetzliche Sünden begangen hätten, wären frey davon, oder die Märtyrer geworden wären, oder durch nachher übernommene Büßungen die Sünde abgethan hätten, z. B. durch Annehmung des Mönchsstandes. Die groben Verbrecher, (unheilbare Kranke nach Plato,) kämen gleich nach dem Tode in die Hölle. Die nicht so schwer gesündigt hätten, (heilbare,) oder deren Besserung im Leben zwar schon angefangen habe, aber nicht ganz vollendet sey, würden zwar nicht ewig verdammt, aber sie gelangten nicht gleich nach dem Tode zum Anschauen Gottes, (Genuß der völligen Glückseligkeit). Diese müßten erst durch Erduldung gewisser, ihnen von Gott aufgelegter Strafübel, (die man unter dem Bilde der Reinigung durch das Feuer vorstellte,) gereinigt werden und die Sünden büßen. Man suchte auch biblische Stellen auf, als 1 Cor. 3, 13. (wie durch das Feuer u. f.) Jud. 23. Mal. 3, 2. 2 Macc. 12, 39. Dies alles wurde nun wieder mit allerley andern nicht-biblischen Lehren verbunden, als mit der Lehre von Fürbitte der Lebenden für die Todten, und der Genugthuung für sie; auch mit dem Abendmahl, als Opfer für die Todten, sonderlich seit dem elften und zwölften Jahrhundert, wo die Seelenmessen gewöhnlich wurden, zur Befreyung aus dem Fegefeuer. Schon im elften Jahrhundert wurde vom Papst Johann XVIII. das Fest aller Seelen angeordnet. Nun nahmen die Scholastiker diese Lehre in ihre Systeme auf, als Peter der Lombarde, Thomas von Aquino, u. a. Man machte die fürchterlichsten Beschreibungen davon, die man auf Erscheinungen der Seelen aus dem Fegefeuer gründete, und dergleichen Erzählungen. Uebrigens streiten sich die Theologen über Ort, Art und Dauer desselben. Die Kirchenversammlung zu Florenz, 1439, gab der Lehre das Ansehen eines förmlichen Glaubensartikels. Als solcher gilt sie noch in der römischen Kirche und wurde auf dem tridentinischen Concil von neuem bestätigt. Es ist aber die Lehre der römischen Kirche vom Fegefeuer, wie sie sich bey den Scholastikern nach und nach ausgebildet hat und auf der florentinischen Kirchenversammlung festgesetzt, von der alten Platonischen Vorstellung, die Origenes und die übrigen alten Kirchenväter annahmen, in zwey Hauptpunkten verschieden: a) Nach Origenes und den Platonikern sind alle ohne Ausnahme dieser Reinigung unterworfen, obgleich bey einigen mehr, bey andern weniger zu reinigen ist. Aber nach der Meinung der römischen Kirche kommen in das Fegefeuer nur die, welche zwar getauft sind und glauben, aber nicht von vollkommener Tugend gewesen sind. b) Nach Origenes und der Platonischen Idee hat die Reinigung bloß Besserung und moralische Vervollkommnung

zum

m Zweck, nach der Vorſtellung der römiſchen Kirche aber iſt ſie bbüßung und Genugthuung für die Sünden.

Anm. Anzeige einiger Schriften über dieſe Materien: a) Zur Geſchichte der Lehren: Jac. Windet Στρωματευς ἐπισολικος de vita functorum ſtatu ex Hebraeorum et Graecorum comparatis ſententiis concinnatus. Lond. 1663, 1664. Syſtème des Anciens et des Modernes ſur l'etat des ames ſéparées de corps. à Londres 1757. 2 Tom. 8. Thom. Burnet De ſtatu mortuorum et reſurgentium, (ſonderlich um die chriſtlichen Meinungen kennen zu lernen,) London 1727, recuſ. Colon. Cheruſc. 1733, (wogegen verſchiedene aus der römiſchen Kirche, als Muratori, Columna, u. a.). Baumgarten Hiſt. doctrinae de ſtatu animarum ſeparatarum. Hal. 1754. Cotta Recentiores quaedam controverſiae de ſtatu animi poſt mortem. Tub. 1758. b) Philoſophiſche und theologiſche Unterſuchungen: Wernsdorf De animarum ſeparatarum ſtatu earumdemque cum vivis commercio, in eſſen Collect. disputt. Th. I. Num. 15. Sammlung der beſten und neueſten Schriften vom Zuſtande der Seele nach dem Tode, von V. E. Löſcher, Dresden 1735. Meier's Philoſophiſche Betrachtung vom Zuſtande der Seele nach dem Tode. Neueſte Ausgabe, Halle 1769. J. E. Schubert's Gedanken vom ewigen Leben und Zuſtand der Seele nach dem Tode. Jena 1747. J. C. Lavater's [dichteriſche] Ausſichten in die Ewigkeit. Neue Auflage, Zürich 1773. 3 Theile, 8. Auch andere am Ende von §. 160. anzuführende Schriften.

§. 151.

das unter Todtenauferſtehung verſtanden werde; verſchiedene Bedeutungen des Wortes Auferſtehung; und was unter den Juden davon gelehrt wurde.

I. Unter der Todtenauferſtehung, oder eigentlich Auferſtehung Leibes oder Fleiſches, wird eine Wiederbelebung des entſeelten menſchlichen Körpers verſtanden; oder die Wiederverbindung der Seele mit dem entſeelt geweſenen Körper, den ſie hier bewohnte. Den Tod verglich man mit dem Schlafe, und die Leichname Schlafenden, שׁוֹכְבִים, κοιμηθεντες. §. 147. I. Deswegen rden die Wörter, die eigentlich das Aufſtehen, Aufwachen Aufwecken vom Schlafe anzeigen, auch von Wiederbelebung entſeelten Körper gebraucht; im Hebräiſchen beſonders קוּם קָם; und bey den griechiſchen Juden: ἀνιστημι, ἀναστασις, den Rabbinen תְּקוּמָה,) ἐγειρω, und ἐγερσις νεκρων. Von urſprünglichen Bedeutung ſind allenthalben Beyſpiele, und andere findet ſich in den Stellen, wo ἐγερσις ἐκ νεκρων, oder κστασις νεκρων ſ. ἐκ νεκρων vorkommt, als von Chriſto, und n andern Menſchen, deren Leib einſt hergeſtellt werden ſolle, wie riſti Leib. S. Joh. 5, 21. 28. 1 Cor. 15, 3. 4. 20. 53. Auch egten die Juden die Todtenerweckung Wiedergeburt, zweyte eburt zu nennen, (wozu ſie wohl durch Jeſ. 26, 19. die Erde ird ihre Todten wiedergebären, veranlaßt wurden). [S. Mi-

Michaelis Commentar zu Hebr. 1, 5.] Uebrigens wurde ἀναστηναι schon bey den alten klassischen Griechen vom Aufleben der Todten gebraucht, schon bey Homer, Il. XXI. 54. f. (Achill: Wunder! es werden wohl noch alle von mir getödtete Troer aus Schattenreiche wieder aufstehen, (ἀναστησονται),) und Il. X 756. Cicero und Livius geben es: ab inferis exsis Bey Aeschylus kommt ἀναστασις davon vor. Aber die arten, die das Auferstehen und Auferwecktwerden bedeuten, außerdem noch auf anderweitige Art uneigentlich gebraucht: Wiederherstellung in einen glücklichern Zustand, im Gegens Fallens und Liegens. Hier findet man es auf doppelte physisch, z. B. ἀναστηναι, von einer Krankheit aufkommen nesen, Jes. 38, 9.; und im moralischen Sinne, von Bes des Menschen, wenn er aufsteht von seinem Falle. Es wird 2) Todtenauferstehung und Aufstehen vom Todten uneigentlich gebraucht: a) von einer äußerlichen un sischen Wiederherstellung oder Versetzung in einen glücklichen Zu (Tod, Unglück; Leben, Glück,) als Jes. 26, 19. 20. Ezec (wo von Wiederherstellung der Juden nach langer und schre Verfolgung und von dem Lohne der Redlichen die Rede ist), Dathe zu dieser Stelle]; b) von moralischer Wiederher oder Besserung der Menschen, z. B. Ephes. 5, 14. ἐγειρε — ἀνασ ἐκ νεκρων. Vergl. C. 1, 19. 20. und Röm. 8, 10. u. f.

II. Lehre der Juden von Todtenauferstehung vor, zu und nach Christi Zeiten.

1) Von der Lehre, daß die Seele den Körper überdauere, finden sich zwar in den ältesten israelitischen Schriften die deutlichsten Anzeigen, s. §. 149. II.; allein von der Lehre, daß der Körper einst auferstehen und also der ganze Mensch wieder hergestellt werden solle, ist in den allerältesten Schriften nichts ganz Deutliches. Es ist nichts darin, was dagegen wäre oder widerspräche, aber es war noch keine deutliche Kunde oder Offenbarung davon vorhanden. Zwar führt man gewöhnlich Hiob 19, 25. f. an, und Michaelis vertheidigt diese Stelle auf alle Weise, auch Schultens. Die Stelle ist nach der Vulgate, der Luther größtentheils folgt, sehr deutlich für diese Lehre; und weil viele an diese Erklärung von Jugend auf gewöhnt sind, so befremden Zweifel dagegen. (Mein Erlöser wird mich aus der Erde auferwecken; ich werde mit dieser meiner Haut umgeben werden; Gott sehen in meinem Fleische; u. s. f.) Allein (1.) schon das ist auffallend, daß die ältern jüdischen Lehrer, und auch selbst Christus und die Apostel, nie auf diese uns jetzt so deutlich scheinende Stelle Bezug nehmen. Ihnen also scheint diese Erklärung unbekannt gewesen zu seyn, so wie sich auch in der Uebersetzung der LXX keine Spur davon findet.

(2.)

s iſt an ſich nicht wahrſcheinlich, daß dieſe Lehre mit einem ſo deutlich in einer ſo alten Schrift offenbart ſeyn ſollte. dies wider alle ſonſtige Analogie. Denn auch die Erkennt- ieſer Art entwickeln ſich allmählig und die Offenbarungen ſtufenweiſe. (3.) Hätte Hiob ſolche deutliche Erwartungen offnungen gehabt, ſo iſt nicht abzuſehen, warum er ſie nicht rüher in ſeinen Reden äußert, ſich öfter damit tröſtet; warum ner wieder auf ſeine alten Klagen und Zweifel zurückkommt, ch dadurch auf einmal gänzlich niedergeſchlagen und beantwor- weſen wären. (4.) Es iſt unbegreiflich, warum ſeine Freunde f gar nichts erwiedern, da ſie doch alle ſeine Reden, ſeine n und Troſtgründe Stück für Stück durchgehen und wider- und gerade dies ſtärkſte unter allen ſollten ſie unbeachtet nerwogen gelaſſen haben? (5.) Es iſt aus vielen Stellen im klar, daß ihm zwar das Leben nach dem Tode nicht unbekannt r kennt ja das שאול); aber von dem Zuſtande der Vergeltung er Welt findet man anderwärts bey ihm noch keine ſo deutliche lare Begriffe. S. Cap. 14, 7. — 12. C. 7, 6. f. C. 9, 25. f. , 11. — 16. C. 16, 22. f. (6.) Die gewöhnliche Ueberſetzung Stelle, nach der ſie ſo deutlich von der Auferſtehung redet, den Worten der Urſchrift Gewalt an und iſt wider den ſonſtigen chgebrauch. Dies ſah auch Michaelis. Er ändert deswegen arten, und künſtelt durch Vergleichung der alten Dialecte eine ſetzung heraus, nach welcher die Stelle von der Auferſtehung lt. Am natürlichſten iſt es, die Stelle von Wiederherſtel- und Geneſung von ſeiner Krankheit zu verſtehen, die er ſo ch wünſchte und hoffte. [S. Morus p. 293.] Die Stelle würde us einer deutlichern in ſeinem Buche, Cap. 42, 5., zu erklären Er widerſpricht dem Nationalvorurtheil, das ihm ſeine de immer entgegen ſetzten, daß Krankheit und äußere Unglücks- ſtets Folgen begangener Sünden wären. Auch Frömmigkeit Rechtſchaffenheit ſeyen davon nicht immer frey. Eben daher faßt er auch die Hoffnung, die er auch ſonſt äußert, daß Gott nſt noch rechtfertigen werde vor ſeinen Freunden und Anklägern gänzliche Wiederherſtellung; und dieſe wird hier ſo lebhaft, r ſeine Herſtellung als gewiß vorherſieht. [Vergl. Eichhorn's ndlung: Hiobs Hoffnungen, in ſeiner Allgemeinen Biblio- der bibliſchen Literatur, Bd. 1. S. 367. f., Leipzig 1787, 8.; Henke, Narratio critica de interpretatione loci Job. 19, 7. in antiqua eccleſia, Helmſt. 1783, 4., in ſeinen Opusc.] weiß, mein Retter lebt! Einſt erhebt ſich wieder, der jetzt im be liegt, (der durch Krankheit und Leiden Tiefgebeugte kommt r auf). Iſt gleich meine Haut zernagt, ſo werde ich doch Gott ieſem Leibe ſchauen, (d. h. einen gnädigen Gott an ihm haben, hm beglückt und hergeſtellt werden); als Freund werde ich

ihn

ihn ſchauen und nicht als Gegner mehr! Ich harre ſeiner Hülfe ſehnſuchtsvoll. Dann werdet ihr ſprechen: warum verfolgten wir den Mann? wenn meine Unſchuld klar wird.“ D. Ilgen in der Schrift: Jobi antiquiſſimi carminis hebraici natura atque virtutes, p. 161. f., überſetzt ſo: „Vivit, ſcio enim, caulae meae patronus. Qui contemtus in pulvere jacet, victor caput attollet. Haerebo adhuc in cute, dira hac vi contuſa: ex hac cuticula videbo Deum. Quem ego mihi videbo propitium, quem hisce oculis cernam animo non alienatum. O quam enecat renes deſiderii ardor!“ Im Moſes iſt nirgends eine deutliche Spur der Lehre von Auferſtehung des Leibes. Eben ſo wenig in den Pſalmen. Denn Pſ. 49, 15. gehört hieher nicht, und noch weniger der von Theodoret hieher gerechnete Ort, Pſ. 104, 29. 30. Jeſaias iſt der älteſte Schriftſteller, der die bürgerliche Wiederherſtellung der Juden und ihres Staats mit Todtenauferſtehung vergleicht, Cap. 26, 19. 20. Ihm folgte zur Zeit des Exils hierin Ezechiel, Cap. 37. Aus dieſen Stellen iſt zu ſchließen, daß damals ſchon etwas von dieſer Lehre unter den Iſraeliten bekannt geweſen ſeyn müſſe; aber in dem hellen Lichte wie ſpäterhin ſcheinen ſie dieſe Lehre damals noch nicht erkannt zu haben, weil ſie ſonſt wahrſcheinlich in den Schriften der Propheten öfter und deutlicher erwähnt ſeyn würde. Aber die Stelle im Daniel Cap. 12, 2. f. führt ſchon deutlich darauf. Denn hier iſt mehr als eine bürgerliche Wiederherſtellung. („Die unter der Erde ſchlafen liegen, werden aufwachen, einige zum ewigen Leben, andere zu ewiger Schmach und Schande.“) An vollſtändiger Kenntniß davon ſcheint es ihnen alſo bis auf die Zeiten des Exils und noch geraume Zeit hernach gefehlt zu haben, ſo weit man aus ihren Schriften ſchließen kann. Doch iſt nichts im ganzen alten Teſtamente, was dieſer Lehre widerſpräche, ſie war nur nicht deutlich geoffenbart. Denn wo es heißt: die Todten würden nicht wieder aufſtehen und Gott loben, z. B. Pſ. 88, 11., iſt offenbar von Wiederkehr zur Oberwelt in die Geſellſchaft der auf Erden lebenden Menſchen die Rede, (ſie können Gott nie wieder loben mit uns, im Kreiſe der Lebendigen). S. Pſ. 6, 6. Pſ. 30, 10. Jeſ. 38, 18. vergl. V. 20.

2) Erſt während des babyloniſchen Exils und beſonders nach demſelben alſo finden wir dieſe Lehre bey den Juden mehr entwickelt und verbreitet. Wir wiſſen aber nicht die nähere Veranlaſſung dazu und durch welchen Propheten oder Lehrer ſie eigentlich zuerſt nach Daniel recht in Umlauf gebracht iſt. Denn gerade in dieſen Zeiten iſt eine große Lücke in der iſraelitiſchen Dogmengeſchichte, weil wir aus dieſem Zeitraum keine ſchriftlich aufgezeichnete Nachrichten ihrer Propheten und Lehrer übrig haben. Nur ſo viel bemerkt

man

man deutlich in den von jenen Zeiten auf uns gekommenen Nachrichten: a) daß um die Zeit, da die Juden unter griechiſche Herrſchaft gekommen waren, die Lehre von der künftigen Vergeltung unter ihnen ſchon mehr entwickelt war, als vorher, und daß ſie von ihnen zur Tröſtung im Leiden und in Verfolgung gebraucht wurde, ſ. §. 149. 11.; hiernächſt b) daß damit ſchon damals die Lehre von Herſtellung oder Auferſtehung des Leibes immer auf das genaueſte verbunden wurde. Sie lehrten nämlich, daß erſt dann der vollendet glückliche Zuſtand des Menſchen angehe, wenn die Seele wieder mit dem Leibe vereinigt ſeyn werde. Sie trennten daher gewöhnlich nicht einmal das eine von dem andern, ſondern verbanden mit dem Gedanken an Fortdauer der Seele nach dem Tode immer die Idee von künftiger Wiedervereinigung des Leibes mit der Seele; ja, ſie waren des Glaubens, daß das Glück des Menſchen nicht eher ganz vollendet ſey, als bis die Seele wieder mit dem Körper verbunden ſeyn werde. Daher faſſen ſie unter ἀναστασις den ganzen künftigen Zuſtand des Menſchen zuſammen. Denn nach der Lehre der Juden, der auch die heilige Schrift beytritt, iſt der Menſch nicht nur in dieſem Leben ein vernünftig-ſinnliches Weſen, ſondern er bleibt es auch in der künftigen Welt, nur daß da bey den Beſſern das Uebergewicht der Sinnlichkeit, welches im irdiſchen Körper ſeinen Grund hat, gänzlich aufhört. [Vergl. die Abhandlung: De nexu reſurrectionis J. C. e mortuis et mortuorum. (Scr. var. arg. N. IX.)] So findet man es zuerſt in dem zweyten Buche der Maccabäer, wo den Märtyrern Reden in den Mund gelegt werden, worin ſie ſich mit Hoffnung der Auferſtehung tröſten, als Cap. 7, 9. εἰς αἰωνιον βιωσιν ζωης ἡμας ἀναστησει, V. 14. παλιν ἀναστησεσθαι ὑπο θεου und ἀναστασις εἰς ζωην, auch V. 23. 29. 36.; vorzüglich aber Cap. 12, 43. — 45., wo es heißt, daß es Thorheit ſeyn würde, für die Todten zu beten, wenn ſie nicht wieder auferſtünden. So finden wir es auch bey den ſpätern jüdiſchen und bey den frühern chriſtlichen Schriftſtellern, daß eins von dem andern oft nicht unterſchieden wird, und daß Unſterblichkeit und Auferſtehung für einerley genommen werden. S. die Stellen der Rabbinen in Schöttgen's Hor. hebr. ad Joh. 5. Im neuen Teſtamente iſt es häufig eben ſo, z. B. Matth. 22, 31., wo ἀναστασις νεκρων daraus bewieſen wird, daß ſich Gott den Gott Abrahams, Iſaaks und Jacobs noch nach ihrem Tode nenne, (nach unſerm jetzigen Gebrauche, da wir beides gewöhnlich unterſcheiden, würden wir ſagen: es beweiſet eigentlich Fortdauer der Seele nach dem Tode); und 1 Cor. 15. häufig, z. B. V. 32. εἰ νεκροι οὐκ ἐγειρονται· φαγωμεν και πιωμεν, u. ſ. f. Wo aber ἀναστασις σωματος ſ. σαρκος ſteht, da iſt immer die Wiederbelebung des Leibes und die Wiederverbindung mit der Seele allein gemeint.

Die

Die Juden dachten sich also die Wiederherstellung des Menschen als unvollständig, wenn nicht auch der Leib wieder hergestellt würde. Letzteres, lehrten sie, gehöre zur gänzlichen Wiederherstellung des Menschen, weil er im gegenwärtigen Leben aus Leib und Seele bestehe. So wie der Leib an unsern Tugenden und Lastern und deren Folgen hier Antheil gehabt habe: so werde er auch dort an Belohnung und Strafe Theil nehmen. Daher beschrieben sie den Zwischenstand, da die Seele ohne Körper ist, als mangelhaft und als Stand der Unvollkommenheit. Sie verglichen ihn daher mit Nacktheit, (wiewohl dieses auch bey Plato geschieht,) z. B. in den chaldäischen Paraphrasen, Hiob 38, 14. u. s. f. Eben so Paulus: *ου γυμνοι ευρεθησομεθα*, 2 Cor. 5, 2. — 4. Von den Belohnungen und Freuden der Seligen in der künftigen Welt machte sich der große Haufe der Juden gewöhnlich sehr sinnliche Vorstellungen, und dazu wurde von vielen die Lehre von der Wiederherstellung des Leibes gemißbraucht. Denn mit körperlichen und sinnlichen Vergnügungen war der große Haufe unter ihnen besser bekannt, als mit den höhern und geistigen Freuden, wofür so viele gar keinen Sinn hatten. Sie dachten sich daher das künftige Leben diesem ganz ähnlich, nur daß sie alle Leiden und unangenehme Empfindungen davon absonderten. Sie glaubten zum Theil, es werde dort eben so gegessen und getrunken, und andere sinnliche Triebe würden eben so befriedigt werden, wie hier. So lehrten noch nach Christi Zeiten mehrere der angesehensten Rabbinen, selbst Maimonides. In der Offenbarung C. 2, 7. und C. 22, 2. 14. wird der Lebensbaum in den Himmel gesetzt, und es wird gesagt, daß davon gegessen werden solle, Unsterblichkeit zu geben. Dort ist es Bild; aber viele Juden nahmen dergleichen eigentlich, als eine Art von Götter- oder Engelspeise, wie Nektar und Ambrosia. Ueber solche grobe sinnliche Vorstellungen, die an und für sich nicht zu dieser Lehre gehören, aber von vielen daran geknüpft wurden, spotteten die Sadducäer, und machten das Ungereimte darin lächerlich. Dies war auch ihre Absicht, als sie Jesu den Fall vorlegten von der Frau, die mehrere Brüder nach einander zu Männern gehabt habe. Matth. 22, 24. f. Andere besser Unterrichtete schieden jene groben sinnlichen Vorstellungen davon und wichen dadurch diesen Spöttereyen aus. Sie lehrten, wir würden einen feinern Körper wieder erhalten, der zur Erhaltung keiner Speise bedürfe und das Geschlecht nicht fortpflanzen werde. Dies war zu Christi Zeiten die Meinung der meisten Pharisäer, so wie auch nachher die meisten jüdischen Lehrer dies behaupteten. Denn als Christus sagte, Matth. 22, 30.: „die auferstandenen Seligen würden sich nicht verheirathen, sondern wie Gottes Engel seyn", billigten dies die Pharisäer vollkommen. S. Luc. 20, 39. S. die Stellen aus den Rabbinen bey Wetstein zu Matth. 22, 30. In Ab-

Absicht des Gebrauchs der Speisen sagt Paulus ausdrücklich, 1 Cor. 6, 13., daß er dort ganz aufhören werde, (θεος — κοιλιαν και βρωματα καταργησει, d. i. er wird sie aufheben, entbehrlich machen). Die Lehre von der Wiederherstellung des Leibes war also zu Christi und der Apostel Zeit unter den Juden die herrschende. S. Matth. 22. Luc. 20. Apostelg. 23, 6. — 8. So redet auch Joh. 11, 24. die Jüdin Martha von der Todtenauferstehung als von einer bekannten und unbezweifelten Sache. Zwar drückt sich Josephus (Ant. XVIII. 2.) von den Pharisäern zweydeutig aus: „sie glaubten, die Seele sey unsterblich und könne leicht wieder in das Leben zurückkehren, (ἀναβιωσαι)“, und (Bell. jud. II. 7.): sie behaupteten, daß die Seelen der Frommen in andere Körper übergingen, (μεταβαινειν εἰς ἑτερον σωμα). Dies ist nach Josephus Art absichtlich so dargestellt, daß Griechen und Römer dabey an Seelenwanderung denken konnten, (denn ihnen schien Auferstehung des Leibes widersinnig, s. unten Num. 3.,) die Juden aber an Todtenauferstehung. Aber aus den angeführten Stellen des neuen Testaments erhellt, daß die Pharisäer an eine Auferstehung glaubten, wie andere Juden.

Unter den Juden waren auch einige immer der Meinung, daß die Gottlosen in jenem Leben keinen Leib wiedererhalten würden. Josephus sagt an der angeführten Stelle auch von den Pharisäern, sie glaubten, die Seelen der Gottlosen würden nicht wieder in andere Körper übergehen, (auferstehen,) sondern mit ewiger Strafe gezüchtigt werden. Es kann seyn, daß zu Josephus Zeit einige dies lehrten; aber es muß doch im ersten Jahrhundert die Lehre von der Auferstehung der Frommen und Gottlosen auch unter den Pharisäern die verbreitetere gewesen seyn. Denn Paulus sagt Apostelg. 24, 15. ausdrücklich, daß er mit den Pharisäern und andern Juden (gegen die Sadducäer) ἀναστασιν behaupte, und zwar δικαιων τε και ἀδικων. Aber in den chaldäischen Paraphrasen finden sich häufige Spuren dieser Meinung und bey vielen Rabbinen nach Christi Zeiten, ob sie gleich nie allgemein geworden ist unter den Juden. Man kam wohl daher auf diese Idee, weil man das Glück der Frommen ohne Körper nicht für vollkommen hielt. Also setzte man eben darein mit einen Theil des Unglücks der Gottlosen, daß sie keinen Körper wiederbekämen. Hiezu kam allegorische Erklärung dieser Stellen im alten Testamente, als Ps. 1, 5.: לֹא־יָקֻמוּ רְשָׁעִים, LXX: οὐκ ἀναστησονται οἱ ἀσεβεις. Ja, viele behaupteten sogar gänzliche Vernichtung der Gottlosen nach Leib und Seele. [S. Theodor. Dassovii Disert., qua Judaeorum de resurrectione mortuorum sententia explicatur, c. 4.; auch Menasse ben Israel L. III. de resurr. mort., Amst. 1636, 12.] (wo man viel jüdische Träumereyen über Todtenauferstehung beysammen findet). Dieser Meinung von Nichtauferstehen der Gottlosen sind sogar einige christliche Lehrer, besonders unter den Socinianern, beygetreten.

Anm.

Anm. Einmal wird im neuen Teſtamente auch ἀναστηναι ἐκ νεκρων gebraucht von der Wiederkehr einer abgeſchiedenen Seele auf die Oberwelt und einem Erſcheinen mit ihrem vermeinten Schattenkörper, Luc. 16, 31. Vergl. V. 27. 28. 30., ſo wie bisweilen das ab inferis exſiſtere.

3) Weil die Lehre von künftiger Wiederherſtellung des Leibes eigentlich nicht ganz klar aus Moſes und andern frühern Büchern des alten Teſtaments dargethan werden konnte, (indem ſie in jenen frühern Zeiten noch nicht deutlich geoffenbart geweſen zu ſeyn ſcheint); ſo war es nicht zu verwundern, daß einige Juden daher Gelegenheit oder Vorwand nahmen, ſie zu läugnen oder doch zu bezweifeln. Dies thaten nicht bloß die Sadducäer, die überhaupt nicht glaubten, daß die Seele des Menſchen ein vom Körper verſchiedenes Weſen ſey und nach dem Tode fortdauern könne, (ſ. Apoſtelg. 23, 8. f. und Joſephus an der angef. Stelle); denn dies alles war, nach ihrer Meinung, nicht im Moſes und im alten Teſtamente gegründet: ſondern auch andere Juden, beſonders, wie es ſcheint, mehrere von denen, welche griechiſche Philoſophie, Pythagoräiſche und Platoniſche, angenommen hatten, oder doch ähnliche Ideen vom Körper hatten, daß ſie ihn nämlich als Gefängniß der Seele betrachteten, woraus ſie der Tod befreye, worauf ſie zu Gott wiederkehre. So lehrten, nach Joſeph. B. jud. II. 7., die Eſſener. Sie ſcheinen alſo nicht Auferſtehung des Körpers behauptet zu haben, ob ſie gleich Seelenunſterblichkeit glaubten. Selbſt Joſephus meidet gefliſſentlich die Wörter: ἀναστασις und ἀνιστημι, wo er von den Lehren der Phariſäer und Sadducäer redet, und drückt ſich zweydeutig aus, um nicht den Griechen und Römern, für die er vornehmlich ſchrieb, zu mißfallen, denen die Lehre von der Auferſtehung des Leibes nicht nur fremd war, ſondern auch, nach den Grundſätzen der unter ihnen herrſchenden Philoſophie, anſtößig und ungereimt vorkam. Deswegen wurde Paulus zu Athen von den griechiſchen Philoſophen verſpottet, als er der Todtenauferſtehung gedachte, Apoſtelg. 17, 32. vergl. C. 26, 6. — 8. vergl. V. 23. 24. Später ſpotten darüber Lucian und Celſus bey Origenes und andern; und Plinius (Hiſt. nat. II. 7.) ſagt, ſo unmöglich es ſey, daß Gott ſich ſelbſt tödten könne, eben ſo unmöglich ſey es auch, daß er mortales aeternitate donare poſſe, et in vitam revocare defunctos. Uebrigens hat es unter den neuern Juden immer noch Sadducäiſchgeſinnte gegeben, die von den Rabbinen häufig beſtritten werden. [S. Wetſtein zu Matth. 22.]

§. 152.

§. 152.

Die christliche Lehre von der Wiederherstellung des Leibes. [M. §. 3. p. 291.—293.]

I. Ueber das, was Christus und die Apostel eigentlich bey dieser Lehre geleistet haben, und über die Zweifel einiger Christen gegen die Auferstehung. Zur Zeit Christi und der Apostel war diese Lehre schon die herrschende unter den Juden. §. 151. II. Aber in den ältern jüdischen Religionsbüchern war sie nicht klar und deutlich enthalten. Durch Christum wurde sie nur erst ausdrücklich von neuem bestätigt und unter göttlicher Autorität vorgetragen. Gerade in den Reden, wo er sich als den höchsten Göttlichen legitimiren will, trägt er sie als ein zu seiner Religionslehre gehöriges Stück ganz bestimmt und deutlich vor, als Matth. 22. Joh. 5. 8. 11. Also ohne seine und seiner Apostel ausdrückliche Versicherung und Erklärung darüber konnte sie zweifelhaft seyn; wer ihn aber und seine Apostel für das anerkennt, wofür sie selbst gehalten seyn wollen, wird sie nicht bezweifeln können und dürfen. Christus und seine Schüler berichtigten aber die falschen Vorstellungen, die wenigstens unter vielen Juden damals in dieser Lehre herrschten, und machten die Sache deutlicher und faßlicher. Dadurch besonders erhielt die ganze Lehre mehr Evidenz und Interesse, daß sie wirklich auf das genaueste mit der Geschichte der Person Christi verbunden, und Christus als derjenige vorgestellt wurde, dem wir auch diese Wohlthat zu verdanken hätten. Sie wird mit seinem Tode, seiner Auferweckung und seinem erhöheten Zustande im Himmel in die engste Verbindung gesetzt. S. hievon §. 119. am Ende und §. 120. I. ganz. Hauptsächlich gründeten die Apostel die Lehre von unserer Auferstehung auf Christi Auferstehung, vergl. 1 Cor. 15. 1 Thess. 4, 14., und lehrten an Jesu Beyspiel und Vorgang, ἐν τῷ Ἰησου (Apostelg. 4, 2.,) die Auferstehung der Todten; daher sie ihn auch den ersten Erstandenen nennen, Apostelg. 26, 23. 1 Cor. 15, 20. und sonst. Paulus schließt daher, daß, wenn man zugebe und anerkenne, Christus sey auferstanden, kein Grund vorhanden wäre, warum man die allgemeine Auferstehung aller Menschen für unmöglich erklären und läugnen wolle, 1 Cor. 15, 12. f. [Vergl. (mit Auswahl) Mosheim's Disf., qua docetur, Christum resurrectionem mortuorum corporum, qualem Christiani credunt, e tenebris in lucem revocasse et demonstrasse, in seinen Disf. ad hist. eccl. pertinentibus, Vol. II. p. 586. f. S. die Abhandlung: De nexu resurrectionis Christi e mortuis et mortuorum, ad 1 Cor. 15. (Scr. var. arg. N. IX.)] Die Lehre ist aber in ältern und neuern Zeiten selbst von verschiedenen Christen bezweifelt oder geläugnet worden. 1) Aus 1 Cor. 15. und 2 Tim. 2, 18. erhellt, daß es

schon

ſchon zur Zeit der Apoſtel Chriſten gab, welche die Auferſtehung läugneten oder bezweifelten, weil ſie mit ihren Grundſätzen nicht übereinſtimmte, (ob ſich gleich nicht zeigen läßt, daß eben dieſe immer zugleich die Seelenunſterblichkeit geläugnet haben). Dies mögen theils Heidenchriſten geweſen ſeyn, (denn den Heiden war die Lehre anſtößig, §. 151. am Ende), theils ſolche Judenchriſten, die mit Eſſenern oder gar Sadducäern hierin gleich dachten. Am letztern Orte kommen namentlich Hymenäus und Philetus vor, λεγοντες την ἀναστασιν ἠδη γεγονεναι. Vermuthlich deuteten ſie ἀναστασις im alten Teſtamente und ſelbſt in Chriſti Unterricht beſonders von Verſetzung in einen beſſern Zuſtand oder Lebensbeſſerung S. §. 151. 1. Dies, meinten ſie, ſey nun durch Chriſtum ſchon geſchehn und geleiſtet worden, und eine Auferſtehung, im eigentlichen Sinne, dürfe man nicht erwarten. Deshalb ſucht Paulus, 1 Cor. 15., theils den ſadducäiſchen und heidniſchen Einwendungen dagegen zu begegnen, theils die groben ſinnlichen Vorſtellungen der Juden davon zu ſcheiden und abzuſondern. Es hat ſich aber die Meinung, daß Wiederherſtellung des Körpers nicht ſtatt finde, immer bey vielen Chriſten gefunden, namentlich bey den Gnoſtikern, bey denen ſie aus ihren Grundſätzen von der Materie, ihrer Art, die Schrift auszulegen, folgte. Eben ſo dachten Manes, im dritten Jahrhundert, und ſeine zahlreichen Anhänger der folgenden Jahrhunderte, auch die Priscillianiſten in Spanien; imgleichen Hierax, im Anfange des vierten Jahrhunderts, der nur eine geiſtliche Auferſtehung oder Auferſtehung der Seele zugab. Und ſo hat es auch in den folgenden Jahrhunderten nie an Zweiflern oder erklärten Gegnern der Lehre unter den Chriſten gefehlt. [Vergl. Dr. Hammer, Mortuorum in vitam revocatio, ſermonibus Chriſti hiſtoricae interpretationis ope vindicata, Lipſ. 1796.]

2) In den neueſten Zeiten haben verſchiedene proteſtantiſche Theologen, (Eckermann, Henke, Ammon, u. a.,) ungeachtet der vielen und deutlichen Stellen, die Todtenauferſtehung aus dem neuen Teſtamente herauszuerklären geſucht. Sie haben behauptet, das Dogma ſey kein Theil der chriſtlichen Lehre. Es ſey bloß Condeſcendenz Chriſti und der Apoſtel zu den damaligen jüdiſchen Vorſtellungen, daß ſie oft die davon üblichen Ausdrücke gebrauchten, denen aber ein anderer Sinn untergelegt werden müſſe; nämlich der Sinn, der mit den im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert gangbaren philoſophiſchen Ideen übereinſtimmt. Es findet ſich aber in Chriſti und der Apoſtel Vorträgen auch nicht der entfernteſte Wink, der auf uneigentliche Erklärung deutete, und bey dieſer Methode würde nichts übrig bleiben von der chriſtlichen Lehre. Daß es ganz eigentlich überall im neuen Teſtamente zu verſtehen ſey, iſt ſchon daraus klar, daß von Chriſto behauptet wird, er ſelbſt habe jetzt einen Körper in ſeinem himmliſchen Zuſtande im Reiche der

der Seligen, und wir sollten ihm auch darin einst ähnlich werden, und einen Körper bekommen, der seinem verklärten Körper gleiche. §. 153.

II. Erläuterung der Lehre selbst aus dem neuen Testamente, mit Bemerkung der erheblichsten verschiedenen Vorstellungen davon unter den christlichen Lehrern der folgenden Zeiten. Die Hauptstellen sind: Joh. 5, 21. — 29. C. 6, 39. 40. Matth. 22, 23. f. 1 Cor. 15. Apostelg. 24, 14. 15. 1 Thess. 4, 13. Phil. 3, 21. Nun über die einzelnen darin liegenden Sätze.

1) Die Todtenerweckung wird ausdrücklich Christo zugeschrieben, und das neue Testament beschreibt sie als sein letztes, von ihm zum Heil der Menschen übernommenes Geschäft. Paulus Cor. 15, 22. f.: „So wie durch Adam der Tod allgemein wurde für den Menschen: so werden durch Christum alle wieder lebendig gemacht, — durch ihn wird der letzte Feind, der Tod, besiegt, — und dann ist erst sein ganzes Messiasgeschäft vollendet, dann legt er seine Herrschaft nieder.“ Christus selbst sagt, daß er dazu Macht vom Vater erhalten habe, Joh. 5, 21. f.: „Die Todten sollen die Stimme des Sohnes Gottes hören und leben. Denn so wie der Vater der Quell alles Lebens sey, allbelebende Kraft als Schöpfer habe, (ζωην ἐν ἑαυτῳ): so habe er dem Sohn die Macht gegeben, die Todten zu beleben.“ Und Joh. 11, 25. sagt er, da er im Begriff ist, Lazarus entseelten Leib wiederzubeleben, von sich, er sey ἡ ἀναστασις καὶ ἡ ζωη, der Auferwecker und Lebensgeber, vergl. 1 Thess. 4, 14. Offenbarung 1, 18.: ἐχει κλεις του ἁδου και του θανατου.

2) Alle Todte sollen einst wiedererweckt werden, ohne Rücksicht auf Alter, Stand, oder sittliches Verhalten in dieser Welt. So lehrt das neue Testament beständig; besonders im Gegensatz gegen die Behauptungen einiger Juden. §. 151. II. 2. am Ende, und vergl. §. 120. I. 2. Anm. So 1 Cor. 15, 22. (ἐν Ἀδαμ παντες ἀποθνησκουσι, im Gegensatz zu ἐν Χριστῳ παντες ζωοποιηθησονται). Apostelg. 24, 15. ἀναστασις νεκρων, δικαιων τε και ἀδικων. Und Christus selbst, Joh. 5, 28. 29.: „Alle, die in den Gräbern sind, sollen seine Stimme hören, und ihr Schicksal werde ihrem Verhalten auf Erden angemessen seyn, die Tugendhaften ἐκπορευσονται εἰς ἀναστασιν ζωης, (d. i. εἰς ζωην), die Lasterhaften εἰς ἀναστασιν κρισεως;“ Auferstehung zu künftigem Glück und künftigen Strafen. Dies war ein schon bey den Juden gewöhnlicher Ausdruck, (s. 2 Macc. 7, 14. vergl. Cap. 12, 43. f. ἀναστασις εἰς ζωην,) der sichtbar aus Dan. 12, 2. genommen ist.

3) Die Wiederherstellung des Leibes soll aber nicht eher erfolgen, als beym Weltende, kurz vor dem Weltgericht. [M. §. 5. n. 1.]

Auch dies war zu Christi Zeiten die gewöhnliche Lehre der Juden; daher sagt Martha, Joh. 11, 24., das wisse sie wohl, ihr Bruder werde auferstehen ἐν τῇ ἐσχατῃ ἡμερᾳ. Christus bestätigt und bekräftigt dies durchgängig. Er verbindet nicht allein, Joh. 5, 21. f., Auferstehung und Weltgericht auf das genaueste zusammen, sondern sagt auch Joh. 6, 39. 40. ausdrücklich von seinen Bekennern: ἀναστησω [εἰς ζωην] ἐν τῃ ἐσχατῃ ἡμερᾳ. Eben so wird 1 Cor. 15, 22. — 28. die Todtenerweckung augenscheinlich mit der παρουσια Χριστου verbunden, worauf das Weltende sogleich erfolgen werde; und 1 Thess. 4, 15. heißt es, daß diejenigen, welche die παρουσιαν Χριστου erleben würden, nicht eher und nicht später zum Genuß der himmlischen Glückseligkeit gelangen würden, als die κοιμηθεντες; die Todten und Lebenden sollen zugleich Christo entgegen geführt werden, um allezeit bey ihm zu seyn; vergl. Offenbarung 20, 11. f. Die Todtenauferstehung soll also dann erfolgen, wenn die christliche Kirche auf Erden aufhören wird. Diese aber soll nach Christi klaren Aussprüchen bis an das Ende der Welten dauern. Hiemit ist Priestley's Hypothese nicht zu vereinigen: „Versuch eines Beweises, daß die Auferstehung unmittelbar nach dem Tode erfolge", im Britt. theol. Magazin, Th. 4. St. 2., Halle 1773, 8. Dieselbe Hypothese wird vertheidigt in folgender Schrift: Auferstehung der Todten nach der eigentlichen Lehre Jesu Christi, ein Versuch von * *, [Joh. Fr. des Cotes, Nassauischem Hofprediger,] Frankenthal 1788, 8.; und besser in den Beyträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion, 2tes Heft S. 76. f. und 3tes Heft S. 39. f. Es ist wahr, daß die körperlose Fortdauer der Seele nach dem Tode mit unter der ἀναστασις begriffen wird in den Schriften der Juden und des neuen Testaments, aber sie macht keineswegs die ἀναστασις allein aus, sondern diese wird erst durch die ἀναστασις σωματος s. σαρκος vollständig und ganz vollendet. S. §. 151. II. 2. Außerdem sind jene Paulinischen Stellen der Behauptung der Chiliasten entgegen, daß es eine doppelte Auferstehung gebe, die erste frühere der Frommen, die andere spätere der Gottlosen, oder auch der Heiden, wiewohl Offenbarung 20, 5. 6. wirklich ἀναστασις ἡ πρωτη erwähnt ist, welches aber dort gar wohl eine ganz andere Erklärung leidet.

4) Ueber die Art und Weise, wie die Todtenerweckung geschehen solle, sagt das neue Testament nichts Bestimmtes, wodurch unsere Wißbegierde völlig befriedigt würde; ohne Zweifel, weil es uns jetzt doch weder faßlich noch nützlich seyn würde. Es liegt die ganze Sache außer dem Bereich unserer Anschauungen. Christus und seine Schüler bedienen sich theils uneigentlicher und bildlicher Ausdrücke davon, deren manche schon bey den Juden üblich waren; theils

theils begnügen sie sich, die Möglichkeit und Begreiflichkeit der Sache überhaupt gegen Zweifler und Spötter darzuthun und durch Beyspiele faßlich zu machen.

a) Zu den mehr bildlichen Ausdrücken und Beschreibungen, wenigstens zu denen, in welche etwas Bildliches eingemischt ist, wird gewöhnlich gerechnet die Vorstellung, Joh. 5., daß Christi Stimme in die Gräber erschallen werde, um die Todten hervorzurufen. Das Bild sey von einem Schlafenden, der durch lauten Zuruf aufgeweckt wird, und einige wollen den Ausdruck so ganz uneigentlich nehmen, daß sie gar keine hörbare und vernehmliche Stimme anerkennen wollen. Es läßt sich aber nicht mit Gewißheit darthun, daß dies Christi Sinn gewesen sey. Denn bey Erweckung des Lazarus, (Joh. 11, 43.,) des Jünglings zu Nain, und der Tochter des Jairus war es Christi hörbare Stimme, die sie vernahmen. Indessen wirkt es die Stimme nicht als Stimme, sondern die dabey wirksame Allmacht, wie es auch von Gott heißt, wenn er durch Schöpferkraft etwas hervorbringt, er spreche, seine Stimme erschalle. Die Juden waren der Meinung, daß die Todten durch Trompetenschall würden erweckt werden. Man findet Spuren davon in den chaldäischen Paraphrasen. Anfangs war es wohl bloß prophetische Bildersprache. Denn das Volk wurde durch Trompetenklang zusammenberufen, wie auch bey der Volksversammlung am Sinai geschah, so wie überhaupt die Trompete gebraucht wurde, Zeichen und Signale zu geben, z. B. zu einer Zusammenkunft und zum Angriff im Kriege. Hernach nahmen es dann viele eigentlich und gaben die Größe der Trompete an, tausend Ellen, und siebenmal geblasen. [S. Wetstein und Semler zu 1 Cor. 15, 52.] Paulus gebraucht am angeführten Orte den Ausdruck: ἐν ἐσχατῃ σαλπιγγι, (σαλπισει γαρ,) — νεκροι ἐγερθησονται. Dieselbe poetische Bildersprache ist 1 Thess. 4, 16.: Christus werde kommen mit Feldgeschrey, mit des Erzengels Stimme, und ἐν σαλπιγγι θεου, (mit der ihm von Gott verliehenen Posaune,) και οἱ νεκροι ἀναστησονται. In dieser Vorstellung ist wohl allerdings vieles bildliche, prophetische Bildersprache, wie Matth. 24. und in der Offenbarung, und alle einzelne Züge lassen sich jetzt nicht bestimmt ausdeuten. Aber der Hauptgedanke, woran wir uns zu halten haben, ist klar, nämlich Christus werde feyerlich und sichtbar in seiner Majestät erscheinen, und vermöge seiner Gotteskraft alle Todte erwecken. So wird es nun auch anderwärts eigentlich ausgedrückt, z. B. Phil. 3, 21., Christus werde es thun nach seiner Kraft, (ἐνεργειαν,) vermöge welcher er sich alles unterwerfen könne, d. i. Allmacht, Allgewalt, die über alle Schwierigkeiten und Hindernisse siege, die das, was Menschen unmöglich scheint, möglich und wirklich machen könne.

b) Die Möglichkeit und Begreiflichkeit der Todtenerweckung sucht sonderlich Paulus, 1 Cor. 15, 35. f., durch Vergleichung mit ganz gewöhnlichen Naturbegebenheiten darzuthun, die uns nur darum weniger wunderbar vorkämen, weil wir sie täglich sehen, wider die, welche die Sache für unmöglich und widersprechend hielten. „Wie ist es möglich, daß Todte auferweckt werden können? (πως ἐγειρονται νεκροι;)“ Er antwortet: „Das in die Erde gelegte Samenkorn kann nicht eher wieder aufkeimen, (ζωοποιειται,) als bis es vorher aufgelöset und gleichsam erstorben ist, ἀποθανῃ, s. Joh. 12, 24.). Dies scheint unbegreiflich, und wir würden es für unmöglich halten, wenn wir nicht sähen, daß es wirklich geschieht. Warum sollte Gott nicht auch Menschen auferwecken und aus ihrem jetzigen Leibern andere hervorbringen können?“ Es ist ein schönes Bild zur Erläuterung der Möglichkeit der Sache. So zeigt er auch V. 12. — 14. an Christi Beyspiel, daß Todte auferweckt werden können. So immer die Apostel, Apostelg. 4, 2. καταγγελλειν ἐν τῳ Ἰησου την ἀναστασιν νεκρων. [Vergl. Morus Dist. inaug. ad 1 Cor. 15, 35. — 55., Lipf. 1782.]

Anm. Auch mehrere Neuere haben die Möglichkeit der Sache noch auf allerley andere Art darzuthun gesucht, und Beobachtungen der Naturforscher dazu zu Hülfe genommen. Es ist aber gewöhnlich der Fehler dabey, daß sie entweder unerweislich und erdichtet sind, oder doch mit der Auferstehung nichts ähnliches haben. Zur ersten Gattung ist zu rechnen die durch chemische Prozesse angeblich bewirkte Palingenesie der Pflanzen, oder die Herstellung derselben aus ihrer Asche, die nichts weiter ist, als Darstellung des Bildes einer Pflanze, (s. Wiegleb's natürliche Magie,) womit Fecht, v. Frankenau u. a. die Sache haben erläutern wollen. Zur andern Gattung gehört die Anwendung der Bemerkung, daß auf der Erde immer einerley Maaß der Materie bleibe, und daß nichts verloren gehe, nichts eigentlich untergehe, sondern immer wieder auflebe, nur unter neuer Gestalt. Allein diese Palingenesie ist von Todtenauferstehung sehr verschieden. Denn es findet dabey kein Bewußtseyn des vorigen Zustandes statt. Der entseelte Leib eines Menschen kann einem Raubthier oder einer Pflanze zur Nahrung dienen, so daß die Theile desselben in die Theile des Thiers oder der Pflanze übergehen und ihnen zur Nahrung und zum Wachsthum dienen. Ist das aber Auferstehung? Es kommt ja bey der Todtenauferstehung eigentlich auf Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe an. Aber die Unmöglichkeit der Wiederherstellung des Leibes mit Gründen a priori darthun wollen, ist ein eben so vergebliches Unternehmen. Ueber die Frage, ob unsere Seele nach dem Tode ohne Körper bleiben, oder wieder einen Körper bekommen werde, läßt sich zwar durch alles Philosophiren nichts ausmachen; aber die bejahende Meinung hat nicht nur keinen philosophischen Grund gegen sich, sondern es ist vielmehr dies sehr dafür, daß wir allgemein wahrnehmen, daß die Gattungen der Geschöpfe im Wesentlichen nicht abgeändert und gleichsam umgeschaffen werden, sondern daß jedes sein Eigenthümliches und Charakteristisches bey allen Veränderungen, die damit vorgehen, dennoch immer behält, und daß eben dadurch die merkwürdige Stufenfolge in der Schöpfung Gottes immer erhalten wird, ohne daß Lücken darin entstehen. So giebt es ganz geistige Wesen, (wie die heilige Schrift die Engel beschreibt); dann vernünf-

nünftige Sinnenwesen, (wir Menschen und vielleicht viel mehrere außerhalb der Erde); und endlich lebende Sinnenwesen, die keine moralische Natur haben, (die Thiere). So wie nun die letzte Klasse für sich bleibt, und so geschieden ist von der vorhergehenden, daß nie ein Beyspiel vom Gegentheil vorgekommen ist, daß ein bloßes Sinnenwesen ein vernünftiges Wesen geworden wäre: so läßt sich nach dieser Analogie erwarten, daß es mit dem Menschen eben so seyn, und daß er auch in der künftigen Welt kein bloß geistiges Wesen werden, sondern ein vernünftiges Sinnenwesen bleiben, folglich auch da wieder einen Körper erhalten werde.

§. 153.

Lehre des neuen Testaments von der Beschaffenheit des Leibes, den wir in der Auferstehung wiederbekommen, und Meinungen der Theologen davon.

[M. §. 3. und auch §. 10.]

I. Verschiedenheit dieses Leibes von dem gegenwärtigen. Eine solche Verschiedenheit findet in Absicht seiner ganzen Einrichtung und Bestimmung nach der Lehre des neuen Testaments allerdings statt. Denn er soll unsterblich seyn, und er ist für eine von der gegenwärtigen ganz verschiedene Welt bestimmt. In diese ἀφθαρσια wird daher im neuen Testamente die Hauptsache gesetzt und das Uebrige daraus hergeleitet. (S. die Stellen des neuen Testaments bey M. p. 292. not. 8.) Also kann er nicht völlig so eingerichtet seyn, wie unser jetziger Leib, der nur für diese Welt gemacht ist. Eine Hauptstelle davon ist 1 Cor. 15, 50.: σαρξ και αἱμα βασιλειαν θεου κληρονομειν οὐ δυναται, d. i. der Mensch, nach dem gegenwärtigen unvollkommenen Zustande seines Körpers, (Theodoret sagt gut: ἡ θνητη φυσις,) ist des Genusses der Himmelsfreuden gar nicht fähig. Denn der sterbliche Leib (φθορα, i. e. σωμα φθαρτον) kann des ewigen Lebens (ἀφθαρσια, selige Unsterblichkeit) nicht theilhaftig werden. Blut findet sich auch, nach der Vorstellung der ganzen alten Welt, nur bey Menschen und andern animalischen Geschöpfen der Erde, die sich von Speisen der Erde nähren; nicht aber bey den Unsterblichen, die diese Speisen nicht genießen. Die Götter hatten darum, nach der Meinung der alten Griechen, kein Blut, (ἀναιμονες, blutlos,) und waren unsterblich, weil sie kein Kornbrod aßen und keinen Wein tranken. Hom. Il. V. 341. f. und Il. VI. 142. heißen die Menschen, im Gegensatz der Götter, Sterbliche, (βροτοι,) welche die Frucht des Feldes genießen. Der Götterkörper wurde als ein wahrer Körper und in menschlicher Gestalt gedacht, nur als feiner gebauet und aus feinerm Stoff; aber kein Schattenkörper, wie die Körper der abgeschiedenen Seelen, (§. 150. und §. 66. 11.). So dachte man sich auch diesen Leib der Auferstandenen

nicht

nicht als Schattenleib, ſondern als wahren Leib, nur nicht mit Fleiſch und Blut. Die Griechen ließen ihre Götter eigne Speiſen, Nektar und Ambroſia, genießen; und eben ſo ließ auch der große Haufe der Juden die auferſtandenen Himmelsbewohner eine Art Himmelsſpeiſe eſſen. S. §. 151. II. 2., und §. 59. II. von den Engeln. Es hat auch immer Chriſten gegeben, welche dies behaupteten, und ſelbſt in neuern Zeiten äußern ſich einige wenigſtens ungewiß darüber, als Michaelis, u. a. Aber die §. 151. ſchon citirte Stelle, 1 Cor. 6, 13., ſagt deutlich das Gegentheil. Die Götter der Griechen heirathen und befriedigen den Geſchlechtstrieb; einige Juden dichteten dergleichen auch von den Engeln und auferſtandenen Menſchen; aber nach Chriſti Lehre findet dies nicht ſtatt, Matth. 22, 30. S. den angeführten Paragraphen. Hier iſt alſo eine merkwürdige Scheidung des Wahren von dem Falſchen in den herrſchenden Volksbegriffen. In dieſen iſt oft ſehr viel Wahres und viel Keime des Wahren. Aber die Gelehrten begehen häufig den Fehler, gewiſſe Begriffe darum ganz zu verwerfen, weil ſie auch herrſchende Volksbegriffe ſind. So nicht Chriſtus; er ſcheidet nur das Falſche von dem Wahren darin. Ueber die Beſchaffenheit unſers Himmelskörpers und ſeine Verſchiedenheit vom Erdenkörper erklärt ſich Paulus am vollſtändigſten, 1 Cor. 15, 35. f. (ποιῳ σωματι ἐρχονται; ſc. e ſepulcris), [vergl. M. p. 292. not. 8.] a) Er nimmt ein Gleichniß vom Samenkorn her, woraus ſich ein ganz neuer Körper entwickele, deſſen Geſtalt und Eigenſchaften von denen des Samenkorns ſehr verſchieden wären. b) Gott habe Körper von ganz verſchiedener Geſtalt und Einrichtung geſchaffen, wegen der verſchiedenen Beſtimmung derſelben. Anders ſey z. B. der Leib der Waſſerthiere, anders der Thiere in der Luft, auf dem Lande, u. ſ. f. Ihre Beſchaffenheit und ihre Eigenſchaften wären ganz verſchieden, V. 39. — 41. Eben ſo müſſe auch unſer himmliſcher Leib anders als dieſer organiſirt ſeyn, weil er eine andere Beſtimmung habe. c) Der himmliſche Leib werde große Vorzüge vor dem irdiſchen haben. V. 42. f.: σπειρεται (ſc. σωμα, i. e. ſepelitur) ἐν φθορᾳ, i. e. φθαρτον, verweslich; und ſo erkläre man das folgende: ἀτιμον, unſcheinbar, entſtellt; ἀσθενες, kraftlos, hinfällig; ψυχικον, thieriſcher, ſinnlicher Leib, (weil in dieſem Leben auch thieriſche und ſinnliche Bedürfniſſe befriedigt werden müſſen); aber wenn er auferweckt iſt, wird er ſeyn σωμα ἐν ἀφθαρσιᾳ, d. i. ἀφθαρτον, unſterblich, unzerſtörbar; ἐνδοξον, verſchönert; δυνατον, feſt, dauerhaft, kraftvoll; πνευματικον, geiſtig, dem das entbehrlich iſt, was dem ſinnlichen Leibe Bedürfniß war. Kurz, unſer irdiſcher Körper iſt, wie Adams Körper, aus Erde, (ἐκ γης, χοϊκον); der künftige wird ſeyn, wie der iſt, den Chriſtus jetzt hat, ein Himmelskörper, (ἐξ οὐρανου). Dabey erinnert er noch ſelbſt, Chriſtus habe anfänglich (πρωτον, als

er

er auf Erden lebte,) noch nicht jenen vollkommenern Leib gehabt, (πνευματικον), sondern (ψυχικον); erst hernach (ἐπειτα, nach seiner Himmelfahrt) habe er den vollkommenern erhalten. Also, selbst unmittelbar nach seiner Auferstehung hatte er ihn noch nicht, so lange er noch auf der Erde war, (denn da aß und trank er noch, Joh. 21.), sondern er bekam ihn erst, da er in den Himmel überging. Vergl. §. 97. II. Daß unser Leib diesem Leibe Christi ähnlich werden solle, sagt er V. 49. deutlich: φορεσομεν την εἰκονα του ἐπουρανιου, [Χριστου], und noch bestimmter Phil. 3, 21.: Christus werde unsern irdischen vergänglichen Leib (σωμα ταπεινωσεως) umwandeln, umändern, (μετασχηματισει,) so daß er seinem Himmelskörper (σωμα δοξης) ähnlich werde. Vergl. Röm. 6, 9. Man nennt diesen Himmelskörper gewöhnlich verklärt. So übersetzte man δεδοξασμενον. Nur kann diese Uebersetzung zu unerweislichen Nebenbegriffen, z. B. vom Glanz u. s. w., Anlaß geben. Der darin liegende Begriff ist: herrlich, vortrefflich, vervollkommnet, veredelt. [M. p. 292. n. 8.] Diejenigen, welche den Weltgerichtstag erleben werden, sollen zwar nicht, wie andere Menschen, sterben, (§. 147. II.); aber nach Pauli Lehre soll doch eine Verwandlung mit ihren Leibern vorgehen, so wie dergleichen mit dem irdischen Leibe Christi vorgegangen seyn muß, als er in den Himmel einging, 1 Cor. 15, 51. παντες μεν ου (non sollicitanda lectio) κοιμηθησομεθα, παντες δε ἀλλαγησομεθα, d. i. ihr Körper muß verändert werden, daß er sich für seine künftige Wohnung und Bestimmung schicke, nicht mehr vergänglich und zerstörbar sey. Denn der sterbliche Leib muß unsterblich werden, V. 53. vergl. 2 Cor. 5, 4. 1 Thess. 4, 15. f.; Phil. 3, 21. wird dies durch μετασχηματιζειν ausgedrückt. Auch einige Juden scheinen dergleichen Verwandlung der am Weltende noch lebenden Menschen behauptet zu haben. [S. Wetstein zu 1 Cor. 15, 54.] Dies ist es nun, was das neue Testament deutlich sagt von der Einrichtung unsers künftigen Körpers. Man würde also der christlichen Lehre nicht die Thorheiten und Träumereyen müßiger Köpfe auf von der Beschaffenheit, der Gestalt, den Gliedmaßen, dem Gebrauch derselben; noch die Dichtungen einiger Theologen vom corpore pellucido, penetrante, illocali, invisibili, praefulgido, impalpabili, u. s. w. Uebrigens ist aus der bisher angeführten und andern Stellen klar, daß im neuen Testamente behauptet wird, dieser vollkommenere Körper, den wir einst erhalten sollen, werde zu unserer himmlischen Glückseligkeit viel beytragen, so wie der zerstörbare Körper viel zu unserm hiesigen Leiden und unsern Unvollkommenheiten mitwirkte. Aber in wie fern er dazu beytragen werde, darüber läßt sich aus der heiligen Schrift nichts Näheres bestimmen. [S. M. §. 10. p. 299. und 300.]

Anm.

Anm. Die Bibel sagt zwar deutlich, daß auch die Körper der Gottlosen wieder hergestellt werden sollen. Nirgends aber findet sich eine genaue Beschreibung von deren Beschaffenheit und Zustande. Ohne Zweifel aber dachten sich die ersten christlichen Lehrer den Zustand derselben so, daß er zur Vermehrung ihrer Strafe gereiche, so wie sie von dem Körper der Frommen behaupteten, daß er zur Erhöhung ihrer Freuden und ihrer Glückseligkeit etwas beytrage.

II. Ungeachtet dieses Unterschiedes des Himmelskörpers von dem irdischen behauptet man dennoch die Identität desselben in den Schulen der Theologen, d. h. man lehrt, unser künftiger Körper werde dem Wesen nach derselbe seyn, den wir jetzt haben. [S. M. §. 3. not. 6. p. 291. f.] Aber dies läugnen andere, und behaupten dagegen, es werde ein ganz neuer Körper seyn, von ganz anderer Art, der nichts von dem jetzigen leide haben werde. So unter den Neuern einige Socinianische Lehrer, auch Burnet, (De statu mortuorum et resurgentium, c. 9.), Leß, (in der Praktischen Dogmatik), u. a. Sie gründen sich besonders darauf, daß die Theile unsers Körpers, nach dem Laufe der Natur und im Fortgange der Zeit, Theile von vielen tausend andern Menschenkörpern würden. Wem von diesen Tausenden gehören sie also eigenthümlich zu? Und sollte jeder einzelne Menschenkörper alle die Theile wiederbekommen, die jemals dazu gehört haben, so würde er ein Ungeheuer werden. Um diesen Schwierigkeiten auszuweichen, bemerken andere richtig, es sey kein Grund da, anzunehmen, daß alle und jede Theile des Erdenkörpers hergestellt werden würden, sondern nur der feinere Grundstoff desselben. Denn die gröbern Theile des Körpers, die gleichsam nur zur Ausfüllung und Zusammenhaltung des Ganzen da zu seyn scheinen, (wie etwa die Füllsteine eines Gebäudes,) diese Theile sind in stetem Wechsel, und trennen sich vom Körper, ohne daß wir darum sagen, wir verlören unsern Leib, oder erhielten einen neuen. Der Körper in unserer ersten Kindheit war daher wirklich ein anderer (in Rücksicht auf diese gröbern Theile), als der gegenwärtige, und im Alter wird er wieder anders seyn, als jetzt. Gleichwohl nennen wir es immer unsern Körper und denselben Körper. Wir sagen: wir haben mit unsern Augen gesehn, mit diesen Händen etwas gethan, wenn es auch vor zwanzig oder dreyßig Jahren geschah. Hier ist also Identität in einem allgemeinern, populären Sinne; und wenn man hier es eben so nimmt, so kann eine gewisse Identität des Körpers ohne Ungereimtheit behauptet werden. Es wird nämlich dann nicht gelehrt, daß er alle und jede Partikeln, die er hier jemals gehabt habe, wiedererhalten werde; auch nicht, daß er gerade dieselbe Gestalt, dieselben Glieder, Organe wiederbekommen werde, die er jetzt hat: sondern, aus jenen Theilen, die unsern Leib ausmachten, würden von Gott die schicklichsten und edelsten ausgewählt und daraus

is der Himmelsleib gebauet werden. Wie sich die ersten christlichen hrer dies eigentlich gedacht haben mögen, ist zwar nicht ganz klar; ist auch überhaupt nicht einmal möglich, daß wir Menschen uns ier auf Erden deutliche Begriffe davon machen können. Aber das augenscheinlich, daß sie nicht geglaubt haben, es werde ein ganz euer Leib für uns geschaffen; sondern sie behaupteten wirklich ne Art von Identität, nur in jenem populären Sinne. Dies lehren heils die von ihnen oft gebrauchten Ausdrücke: aus den Gräern auferwecken, hervorgehen, hervorrufen, (s. Joh. 28. 29.), Meer und Todtenreich sollen ihre Todten wiedergeen, Offenbarung 20, 13. f.; theils 1 Cor. 15, 35.—38. Hier ist utlich die Lehre, daß dieser sterbliche Leib den Keim und Stoff s Himmelskörpers enthalte, so wie im Samenkorn der Grund nd Keim zum Pflanzenkörper liege, der daraus entwickelt und gleichm auferweckt werde, nachdem das Korn in der Erde vorher ufgelöset oder erstorben sey. Also nach Paulus hat der künfge Körper etwa so viel mit diesem irdischen gemein, als eine Pflanze it dem Samenkorn, woraus sie hervorgegangen ist. Es ist derlbe Körper, den wir erhalten, nur vervollkommnet und verschönrt, μετασχηματιζομενον, Phil. 3, 21. 1 Cor. 15, 42. 52. 53. ie Theologen drücken sich so aus: es ist eine Umänderung einer nd derselben Sache, (der Körper wird umgeändert, empfängt andere igenschaften,) nicht eine Erzeugung einer ganz andern. [M. 291. 292. not. 6. ad §. 3.] Einige Neuere haben das ganze onnet'sche Entwickelungssystem zur Erläuterung der Sache anenden wollen; aber dies liegt wenigstens in Pauli Worten nicht, gleich seine Lehre etwas Aehnliches damit hat.

Die Kirchenväter sind in ihren Meinungen über die Identität s Körpers nicht einig. Die ältern erklären sich nicht ganz bestimmt über die Art der Identität. Sie sagen meist bloß, wir würn denselben Körper wiederbekommen, z. B. Justin der Märtyrer. o auch Athenagoras und Tertullian in ihren Büchern: e resurrectione. Sie scheinen sich aber ziemlich grobe Vorstelngen davon zu machen. Origenes, im dritten Jahrhundert, fing erst an, darüber zu philosophiren, und bestimmte die Sache genauer. r vertheidigte die Auferstehung des Leibes gegen die Irrlehrer, die e läugneten; und lehrte dabey, daß die Substanz des menschlichen eibes bleibe, das Wesentliche und die charakteristische Form, wodurch : kenntlich sey und von andern unterschieden werde. Er bestritt zuleich die Meinung derjenigen Christen, welche behaupteten, die Aufstandenen würden denselben groben materiellen Leib wiederhalten. Er glaubte hingegen, daß die gröbern Theile davon geschieden blieben, und daß nur ein Keim, ein Grundstoff des neuen örpers zurückbleibe. Er und andere behaupteten daher, σωμα

τουτο

τουτο (idem) μεν, ἀλλ' ου τοιουτο (ejusmodi), (De princip. II, 10.). Aber vielen war dies schon damals nicht genug, sonderlich den groben Chiliasten. Diese wollten ganz dasselbe Fleisch wieder haben, wie es jetzt ist, um zum Essen und zum Trinken u. s. w. Hoffnung zu behalten. So Nepos, Methodius, Theophilus von Alexandrien, u. a. Diesen trat Hieronymus hierin im vierten Jahrhundert bey, bestritt Origenes Meinung, und lehrte Auferstehung desselben Körpers, mit denselben Gliedern, Nerven und eigentlichem Fleisch und Blut, auch unterschiedenem Geschlecht, ob er gleich das Essen und Trinken und die Befolgung des Geschlechtstriebes nicht behauptete. Epiphanius aber, ebenfalls ein Gegner des Origenes, sagt ausdrücklich: die Leiber der Auferstandenen müßten auch Zähne haben, weil sie ja sonst nicht essen könnten. Was für Speisen, stellt er Gott anheim. Dem Origenes folgen aus dem vierten Jahrhundert Gregor von Nazianz, Basilius, Chrysostomus, und alle Gegner der Chiliasten. Diejenigen hingegen, welche die Auferstehung des Leibes mit dem groben Fleisch behaupteten, waren alle, (den Hieronymus ausgenommen,) Chiliasten. Die Gegner des Origenes unter Griechen und Lateinern fingen nun auch an, darauf anzutragen, daß man resurrectionem carnis (crassae), nicht bloß corporis lehren solle. Die ältern Kirchenväter gebrauchten eins für das andere, (wie es sich auch in den ältern Symbolen findet,) und sie wollten damit nur anzeigen, daß es kein neu geschaffener Körper seyn werde, weil beides nach dem hebräischen Sprachgebrauche Synonyme sind, wie man auch beym Abendmahl sagte: corpus und caro Christi. Weil indeß caro nach demselben Sprachgebrauche den Nebenbegriff der Schwäche und Sterblichkeit hat, so enthielten sich verschiedene, die genau reden wollten, deswegen lieber des Ausdrucks, und sagten dafür resurrectio corporis. Daher drangen nun die Chiliasten um so mehr auf Beybehaltung des Ausdrucks: caro oder caro.

Schriften: Cotta Theses theol. de novissimis, in specie de resurrectione mortuorum. Tub. 1762. Herrmann Pflug Beweis der Möglichkeit und Gewißheit der Auferstehung der Todten. 1738. Zur Geschichte: außer Humfr. Hody's und Burnet's Schriften: Ge. Calixtus De immortalitate animi et resurrectione carnis; und besonders W. Abr. Teller Fidei dogmatis de resurrectione carnis per quatuor priora saecula enarratio, Halle und Helmstädt 1766, 8., womit aber Erneſti's Ergänzungen und Berichtigungen zu vergleichen sind, in seiner Neuen theologischen Bibliothek, B. IX. S. 221.—244.

§. 154.

§. 154.

Ueber die letzte Erscheinung Christi vor dem Weltende und über die verschiedenen Vorstellungen davon, ingleichen von dem tausendjährigen Reiche und der allgemeinen Heiden- und Judenbekehrung.

I. Von der letzten Erscheinung Christi. Christus redete oft von seiner künftigen bevorstehenden Zukunft, παρουσια, und verstand dies bald uneigentlich von der Zerstörung des jüdischen Staats und den Folgen derselben, besonders also von den Vortheilen, die seiner Lehre und Gemeine daraus zuwachsen sollten, und dem rechten Anfang seines geistlichen Reichs auf Erden, als Matth. 24. und C. 16, 27. 28.; bald von seiner sichtbaren Erscheinung zum Weltgericht, als Matth. 25, 31. f. Wenn Jesus von seiner Erscheinung redete, so dachten seine Jünger während seines Erdenlebens gewöhnlich zugleich an dessen Zukunft zur Errichtung eines irdischen Reichs; und wenn er von seiner Zukunft zu Jerusalems Zerstörung sprach, so nahmen sie dies so: er werde mit den Seinigen das feindselige Jerusalem zerstören, über seine Widersacher triumphiren und dann das neue weltliche Reich anfangen. So verstanden wohl damals viele auch Matth. 24. größtentheils. Hiemit verbanden sie nun zu der Zeit die Idee vom nahen Weltende, weil, nach der Meinung der Juden, Jerusalem und der Tempel bis an das Ende der Welt stehen sollten. §. 98. II. 3. Deswegen verbinden auch die Jünger Jesu in der Stelle Matth. 24, 3. beide Fragen: wenn wird der Tempel zerstört? und welches sind die Zeichen des Endes der Zeitläufte? Christus meinte Matth. 24. eigentlich die Ausbreitung seiner neuen Verfassung und die Errichtung und feste Begründung seines geistlichen und moralischen Reichs, wozu die Zerstörung Jerusalems vortheilhaft mitwirken werde, (s. Matth. 10, 23. Luc. 12, 40.); aber er sagte dies zum Theil in prophetischer Bildersprache, wie Matth. 16. und 24. Nämlich Christus antwortete dort auf die doppelte Frage mit großer Vorsicht und Lehrweisheit; auf die erste Matth. 24, 4. — 25. 30., und auf die zweyte Cap. 25, 31. — 46. Er sagte ihnen nur so viel deutlich, als ihnen damals zu wissen nützlich war. Das andere sagt er ihnen in prophetischen Bildern, die ihnen damals noch nicht ganz verständlich waren, die ihnen aber eindrücklich blieben, und die sie nachher verstehen lernten. Ihre falschen Erwartungen wurden also nicht genährt und begünstigt, aber es wurde ihnen doch auch nicht zur Unzeit geradezu widersprochen. Die völlig deutliche Belehrung darüber gehörte zu der Zeit unter die Dinge, die sie noch nicht tragen konnten, von denen sie aber nach Christi Himmelfahrt richtigere Begriffe bekommen sollten,

Anm. Die Bibel sagt zwar deutlich, daß auch die Körper der Gottlosen wieder hergestellt werden sollen. Nirgends aber findet sich eine genaue Beschreibung von deren Beschaffenheit und Zustande. Ohne Zweifel aber dachten sich die ersten christlichen Lehrer den Zustand derselben so, daß er zur Vermehrung ihrer Strafe gereiche, so wie sie von dem Körper der Frommen behaupteten, daß er zur Erhöhung ihrer Freuden und ihrer Glückseligkeit etwas beytrage.

II. Ungeachtet dieses Unterschiedes des Himmelskörpers von dem irdischen behauptet man dennoch die Identität desselben in den Schulen der Theologen, d. h. man lehrt, unser künftiger Körper werde dem Wesen nach derselbe seyn, den wir jetzt haben. [S. M. §. 3. not. 6. p. 291. f.] Aber dies läugnen andere, und behaupten dagegen, es werde ein ganz neuer Körper seyn, von ganz anderer Art, der nichts von dem jetzigen leide haben werde. So unter den Neuern einige Socinianische Lehrer, auch Burnet, (De statu mortuorum et refurgentium, c. 9.), Leß, (in der Praktischen Dogmatik), u. a. Sie gründen sich besonders darauf, daß die Theile unsers Körpers, nach dem Laufe der Natur und im Fortgange der Zeit, Theile von vielen tausend andern Menschenkörpern würden. Wem von diesen Tausenden gehören sie also eigenthümlich zu? Und sollte jeder einzelne Menschenkörper alle die Theile wiederbekommen, die jemals dazu gehört haben, so würde er ein Ungeheuer werden. Um diesen Schwierigkeiten auszuweichen, bemerken andere richtig, es sey kein Grund da, anzunehmen, daß alle und jede Theile des Erdenkörpers hergestellt werden würden, sondern nur der feinere Grundstoff desselben. Denn die gröbern Theile des Körpers, die gleichsam nur zur Ausfüllung und Zusammenhaltung des Ganzen da zu seyn scheinen, (wie etwa die Füllsteine eines Gebäudes,) diese Theile sind in stetem Wechsel, und trennen sich vom Körper, ohne daß wir darum sagen, wir verlören unsern Leib, oder erhielten einen neuen. Der Körper in unserer ersten Kindheit war daher wirklich ein anderer (in Rücksicht auf diese gröbern Theile), als der gegenwärtige, und im Alter wird er wieder anders seyn, als jetzt. Gleichwohl nennen wir es immer unsern Körper und denselben Körper. Wir sagen: wir haben mit unsern Augen gesehn, mit diesen Händen etwas gethan, wenn es auch vor zwanzig oder dreyßig Jahren geschah. Hier ist also Identität in einem allgemeinern, populären Sinne; und wenn man hier es eben so nimmt, so kann eine gewisse Identität des Körpers ohne Ungereimtheit behauptet werden. Es wird nämlich dann nicht gelehrt, daß er alle und jede Partikeln, die er hier jemals gehabt habe, wiedererhalten werde; auch nicht, daß er gerade dieselbe Gestalt, dieselben Glieder, Organe wiederbekommen werde, die er jetzt hat: sondern, aus jenen Theilen, die unsern Leib ausmachten, würden von Gott die schicklichsten und edelsten ausgewählt und daraus

aus der Himmelsleib gebauet werden. Wie sich die ersten christlichen Lehrer dies eigentlich gedacht haben mögen, ist zwar nicht ganz klar; es ist auch überhaupt nicht einmal möglich, daß wir Menschen uns hier auf Erden deutliche Begriffe davon machen können. Aber das ist augenscheinlich, daß sie nicht geglaubt haben, es werde ein ganz neuer Leib für uns geschaffen; sondern sie behaupteten wirklich eine Art von Identität, nur in jenem populären Sinne. Dies lehren theils die von ihnen oft gebrauchten Ausdrücke: aus den Gräbern auferwecken, hervorgehen, hervorrufen, (s. Joh. 5, 28. 29.), Meer und Todtenreich sollen ihre Todten wiedergeben, Offenbarung 20, 13. f.; theils 1 Cor. 15, 35. — 38. Hier ist deutlich die Lehre, daß dieser sterbliche Leib den Keim und Stoff des Himmelskörpers enthalte, so wie im Samenkorn der Grund und Keim zum Pflanzenkörper liege, der daraus entwickelt und gleichsam auferweckt werde, nachdem das Korn in der Erde vorher aufgelöset oder erstorben sey. Also nach Paulus hat der künftige Körper etwa so viel mit diesem irdischen gemein, als eine Pflanze mit dem Samenkorn, woraus sie hervorgegangen ist. Es ist derselbe Körper, den wir erhalten, nur vervollkommnet und verschönert, μετασχηματιζομενον, Phil. 3, 21. 1 Cor. 15, 42. 52. 53. Die Theologen drücken sich so aus: es ist eine Umänderung einer und derselben Sache, (der Körper wird umgeändert, empfängt andere Eigenschaften,) nicht eine Erzeugung einer ganz andern. [M. p. 291. 292. not. 6. ad §. 3.] Einige Neuere haben das ganze Bonnet'sche Entwickelungssystem zur Erläuterung der Sache anwenden wollen; aber dies liegt wenigstens in Pauli Worten nicht, obgleich seine Lehre etwas Aehnliches damit hat.

Die Kirchenväter sind in ihren Meinungen über die Identität des Körpers nicht einig. Die ältern erklären sich nicht ganz bestimmt über die Art der Identität. Sie sagen meist bloß, wir würden denselben Körper wiederbekommen, z. B. Justin der Märtyrer. So auch Athenagoras und Tertullian in ihren Büchern: De resurrectione. Sie scheinen sich aber ziemlich grobe Vorstellungen davon zu machen. Origenes, im dritten Jahrhundert, fing zuerst an, darüber zu philosophiren, und bestimmte die Sache genauer. Er vertheidigte die Auferstehung des Leibes gegen die Irrlehrer, die sie läugneten; und lehrte dabey, daß die Substanz des menschlichen Leibes bleibe, das Wesentliche und die charakteristische Form, wodurch er kenntlich sey und von andern unterschieden werde. Er bestritt zugleich die Meinung derjenigen Christen, welche behaupteten, die Auferstandenen würden denselben groben materiellen Leib wiedererhalten. Er glaubte hingegen, daß die gröbern Theile davon geschieden blieben, und daß nur ein Keim, ein Grundstoff des neuen Körpers zurückbleibe. Er und andere behaupteten daher, σωμα τουτο

τουτο (idem) μεν, ἀλλ' ου τοιουτο (ejusmodi), (De princip. II, 10.). Aber vielen war dies schon damals nicht genug, sonderlich den groben Chiliasten. Diese wollten ganz dasselbe Fleisch wieder haben, wie es jetzt ist, um zum Essen und zum Trinken u. s. w. Hoffnung zu behalten. So Nepos, Methodius, Theophilus von Alexandrien, u. a. Diesen trat Hieronymus hierin im vierten Jahrhundert bey, bestritt Origenes Meinung, und lehrte Auferstehung desselben Körpers, mit denselben Gliedern, Nerven und eigentlichem Fleisch und Blut, auch unterschiedenem Geschlecht, ob er gleich das Essen und Trinken und die Befolgung des Geschlechtstriebes nicht behauptete. Epiphanius aber, ebenfalls ein Gegner des Origenes, sagt ausdrücklich: die Leiber der Auferstandenen müßten auch Zähne haben, weil sie ja sonst nicht essen könnten. Was für Speisen, stellt er Gott anheim. Dem Origenes folgen auf dem vierten Jahrhundert Gregor von Nazianz, Basilius, Chrysostomus, und alle Gegner der Chiliasten. Diejenigen hingegen, welche die Auferstehung des Leibes mit dem groben Fleisch behaupteten, waren alle, (den Hieronymus ausgenommen,) Chiliasten. Die Gegner des Origenes unter Griechen und Lateinern fingen nun auch an, darauf anzutragen, daß man resurrectionem carnis (crassae), nicht bloß corporis lehren solle. Die ältern Kirchenväter gebrauchten eins für das andere, (wie es sich auch in den ältern Symbolen findet,) und sie wollten damit nur anzeigen, daß es kein neu geschaffener Körper seyn werde, weil beides nach dem hebräischen Sprachgebrauche Synonyme sind, wie man auch beym Abendmahl sagte: corpus und caro Christi. Weil indeß caro nach demselben Sprachgebrauche den Nebenbegriff der Schwäche und Sterblichkeit hat, so enthielten sich verschiedene, die genau reden wollten, deswegen lieber des Ausdrucks, und sagten dafür resurrectio corporis. Daher drangen nun die Chiliasten um so mehr auf Beybehaltung des Ausdrucks: caro oder caro.

Schriften: Cotta Theses theol. de novissimis, in specie de resurrectione mortuorum. Tub. 1762. Herrmann Pflug Beweis der Möglichkeit und Gewißheit der Auferstehung der Todten. 1738. Zur Geschichte: außer Humfr. Hody's und Burnet's Schriften: Ge. Calixtus De immortalitate animi et resurrectione carnis; und besonders W. Abr. Teller Fidei dogmatis de resurrectione carnis per quatuor priora saecula enarratio, Halle und Helmstädt 1766, 8., womit aber Erneſti's Ergänzungen und Berichtigungen zu vergleichen sind, in seiner Neuen theologischen Bibliothek, B. IX. S. 221.—244.

§. 154.

Ueber die letzte Erscheinung Christi vor dem Weltende und über die verschiedenen Vorstellungen davon, ingleichen von dem tausendjährigen Reiche und der allgemeinen Heiden- und Judenbekehrung.

I. Von der letzten Erscheinung Christi. Christus redete oft von seiner künftigen bevorstehenden Zukunft, παρουσια, und verstand dies bald uneigentlich von der Zerstörung des jüdischen Staats und den Folgen derselben, besonders also von den Vortheilen, die seiner Lehre und Gemeine daraus zuwachsen sollten, und dem rechten Anfang seines geistlichen Reichs auf Erden, als Matth. 24. und C. 16, 27. 28.; bald von seiner sichtbaren Erscheinung zum Weltgericht, als Matth. 25, 31. f. Wenn Jesus von seiner Erscheinung redete, so dachten seine Jünger während seines Erdenlebens gewöhnlich zugleich an dessen Zukunft zur Errichtung eines irdischen Reichs; und wenn er von seiner Zukunft zu Jerusalems Zerstörung sprach, so nahmen sie dies so: er werde mit den Seinigen das feindselige Jerusalem zerstören, über seine Widersacher triumphiren und dann das neue weltliche Reich anfangen. So verstanden wohl damals viele auch Matth. 24. größtentheils. Hiemit verbanden sie nun zu der Zeit die Idee vom nahen Weltende, weil, nach der Meinung der Juden, Jerusalem und der Tempel bis an das Ende der Welt stehen sollten. §. 98. II. 3. Deswegen verbinden auch die Jünger Jesu in der Stelle Matth. 24, 3. beide Fragen: wenn wird der Tempel zerstört? und welches sind die Zeichen des Endes der Zeitläufte? Christus meinte Matth. 24. eigentlich die Ausbreitung seiner neuen Verfassung und die Errichtung und feste Begründung seines geistlichen und moralischen Reichs, wozu die Zerstörung Jerusalems vortheilhaft mitwirken werde, (s. Matth. 10, 23. Luc. 12, 40.); aber er sagte dies zum Theil in prophetischer Bildersprache, wie Matth. 16. und 24. Nämlich Christus antwortete dort auf die doppelte Frage mit großer Vorsicht und Lehrweisheit; auf die erste Matth. 24, 4. — 25. 30., und auf die zweyte Cap. 25, 31. — 46. Er sagte ihnen nur so viel deutlich, als ihnen damals zu wissen nützlich war. Das andere sagt er ihnen in prophetischen Bildern, die ihnen damals noch nicht ganz verständlich waren, die ihnen aber eindrücklich blieben, und die sie nachher verstehen lernten. Ihre falschen Erwartungen wurden also nicht genährt und begünstigt, aber es wurde ihnen doch auch nicht zur Unzeit geradezu widersprochen. Die völlig deutliche Belehrung darüber gehörte zu der Zeit unter die Dinge, die sie noch nicht tragen konnten, von denen sie aber nach Christi Himmelfahrt richtigere Begriffe bekommen sollten,

ten, (Joh. 16, 12.). Dies geschah auch. Denn von da an ga
sie die Erwartungen des jüdischen Reichs ganz auf, und hofften k
andere Zukunft Christi mehr, als nur die zum Weltgericht. S. ü
die Lehre Christi und der Apostel vom geistlichen und himmlisc
Reiche Christi, dessen Beschaffenheit und Dauer §. 97. — 99.

II. Ueber die Meinung von einem tausendjährig
Reiche Christi auf Erden, (chiliasmus).

1) Ursprung dieser Meinung. Die Juden glaubten, der M
sias werde bey seiner Zukunft als König auf Erden herrschen und
Jerusalem, der alten Königsstadt, residiren. Die Periode sei
Reichs wurde als sehr lang gedacht. Also tausend Jahre. Ansan
runde Zahl. S. über die jüdischen Begriffe von dem Messianisc
Reiche §. 89. und 118. l., nebst Wetstein's Sammlung a
jüdischen Autoren zu Offenbarung 20, 2. Man dachte sich unter d
Juden diese Zeit als das wiederkehrende goldene Weltalter auf Erd
und jeder machte sich eine solche Abbildung davon, wie sie seiner E
müthsstimmung und derjenigen Stufe der intellektuellen und mo
lischen Kultur, worauf er stand, angemessen war; viele dachten l
bey an lauter sinnliche Ergötzlichkeiten, andere hatten bessere u
geläuterte Begriffe, u. s. f. So war es auch unter vielen juda
sirenden Christen. Ungeachtet Jesus nicht als irdischer Kö
erschienen war, so wollten sie doch diese ihnen so werthe Erwartu
darum noch nicht aufgeben. Sie hofften daher eine zweyte Zuku
Christi zur Errichtung eines irdischen Reichs, und trugen auf di
alles das über, was die Juden von der ersten erwartet hatten. D
Apostel hatten diese Erwartung nach Christi Himmelfahrt gänzl
aufgegeben, und hofften keine andere Zukunft, als die zum We
gericht, 1 Cor. 15. und sonst. Allein, daß jene jüdischen Ideen b
vielen Christen im apostolischen Zeitalter tief gewurzelt waren, la
läßt sich aus 1 Thess. 4, 13. f. C. 5. und 2 Thess. 2. schließen. Sel
in der Offenbarung Johannis hat man diese Idee oft finden wollen
vornehmlich C. 20, 1. — 8. Allein es ist dort nicht von dem sicht
bar und weltlich auf Erden herrschenden Christus die Rede, sonder
von seiner geistlichen Herrschaft durch das auf Erden einst allge
meiner ausgebreitete Christenthum, die tausend Jahr, (viele Jahr
hunderte, eine runde Zahl,) dauern solle. Hieraus erhellt also
daß schon im ersten Jahrhundert hierüber unter den Christen ver
schiedene Meinungen waren, die von der Lehre der Apostel ab
wichen.

2) Im zweyten Jahrhundert wurde die Lehre von dem künf
tigen irdischen Reiche Christi immer weiter verbreitet, und unter
einem großen Theil der Christen die herrschende. Papias wa
der erste recht eifrige Vertheidiger, im zweyten Jahrhundert, un
ih

ihm folgten Justin der Märtyrer, Tertullian und die meisten Montanisten, auch mehrere Häretiker, als Cerinthus. Doch nicht alle auf einerley Art. Die meisten lehrten: die Kirche werde vom Antichrist, (Verführer und Verfolger,) viel leiden müssen; Christus werde dann sichtbar wiederkommen und seine Macht zerstören, 2 Thess. 2. Dann werde alle weltliche Macht aufhören, die Frommen würden auferweckt, (πρωτη αναστασις,) in Jerusalem sich sammeln und unter Christo als ihrem König stehen und mit ihm herrschen tausend Jahr. Von den Vergnügungen dachten einige sehr sinnlich, andere gemäßigter. Man schöpfte vieles aus der Apokalypse, die man sehr verschieden erklärte. Im dritten Jahrhundert war Origenes der erste, der dagegen schrieb, und die biblischen Stellen, worauf man sich berief, anders erklärte. Daher verlor die Lehre bey den meisten Gelehrten ihr Ansehn. Gegen den Nepos, (Bischof in Aegypten,) im dritten Jahrhundert, schrieb Dionysius, (Bischof zu Alexandrien,) und sprach zugleich die Apokalypse dem Johannes ab, weil man daraus die Lehre hauptsächlich herleiten wollte.

3) Der Same der Lehre vom groben Chiliasmus ist immer übrig geblieben in der christlichen Kirche; die Lehre hat sich aber unter sehr verschiedenen Gestalten gezeigt, und ist bald mehr, bald weniger schwärmerisch vorgetragen worden. Auch über die Zeit des Anfangs des tausendjährigen Reichs war man nicht einig. Manche ließen es vor der Auferstehung, andere nach derselben angehen. Zur Zeit der Reformation wurde diese Behauptung vom tausendjährigen irdischen Reiche Christi von den schwärmerischen Anabaptisten, Thom. Münzer und seinem Anhange, erneuert und weit verbreitet. Sie selbst wollten das Reich Christi gründen mit Feuer und Schwert und alle weltliche Herrschaft aufheben, und stifteten Empörung. Deshalb bestritten Luther und Melanchthon diese Lehre mit großem Ernst und Eifer. [Augsb. Conf. Art. 17.] Sie kam aber dennoch in der protestantischen Kirche wieder zum Vorschein. Im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert gab man Spenern Schuld, daß er den Chiliasmus lehre. Aber davon war er weit entfernt. Er begnügte sich bloß, die Hoffnung oft zu äußern, daß das geistliche Reich Christi auf Erden nicht nur immer dauern, sondern auch viel allgemeiner ausgebreitet werden würde, als es jetzt ist, ganz allgemein dereinst; und diese Erwartung (spes meliorum temporum) ist der heiligen Schrift völlig gemäß. Davon handelt auch eigentlich der ganze mittlere Theil der Offenbarung, Cap. 12, 18. — C. 20, 10., Sieg Christi über das Heidenthum und alle Sünde und Sittenverderbniß auf Erden, und allgemeine Verbreitung des wahren Christenthums auf Erden, worauf dann erst das Weltende und das Reich der Seligen folgen würden, Cap. 20, 11. — C. 21, 5.

Dieses

Dieſes kann man, (wenn man ſo will,) den bibliſchen Chiliasmus nennen, der fern von allen ſchwärmeriſchen Ideen iſt, und worin auch für die, welche jene Zeit nicht erleben, ſehr viel Beruhigendes und Herzerhebendes iſt. Peterſen aber, (aus der Spener'ſchen Schule,) am Ende des ſiebzehnten und Anfang des achtzehnten Jahrhunderts, trug allerley ſchwärmeriſche Ideen davon vor in ſeinen Schriften. Dieſelbe Lehre wurde um eben die Zeit von Burnet in England (De ſtatu mort. et reſurg.) ſehr in Schutz genommen; hernach in Deutſchland ging auch Bengel in ſeiner Auslegung der Offenbarung Johannis in vielen Stücken zu weit, und mehrere wirtembergiſche Theologen, D. Cruſius und ſeine Schüler, und Lavater in der Schweiz.

Eine brauchbare Entwickelung der Geſchichte, (ſonderlich durch Lavater's Behauptungen veranlaßt,) findet man in der Schrift: (Corodi) Kritiſche Geſchichte des Chiliasmus, Frankfurt und Leipzig 1781 — 1783, 3 Theile, gr. 8.

III. Die Lehre von einer künftig zu erwartenden allgemeinen Heiden- und beſonders auch Judenbekehrung wird von den Vertheidigern des groben Chiliasmus meiſtens auch behauptet. Indeſſen ſteht ſie damit an ſich in keiner nothwendigen Verbindung, und mehrere proteſtantiſche Theologen, die fern von der Behauptung des unbibliſchen Chiliasmus ſind, haben dieſe Lehre angenommen, als Michaelis, Koppe, u. a. aus den neueſten Zeiten. Andere Theologen hingegen verbanden beides zum Theil mit Einmiſchung ſolcher Vorſtellungen, welche nicht ganz ſchriftmäßig oder wenigſtens nicht durchgängig aus der heiligen Schrift klar erweislich ſind, als Burnet, Bengel, Cruſius. Daher waren nun Erneſti und ſeine ganze Schule ſo ſehr dagegen, und wollten es durchaus nicht aufkommen laſſen, daß im neuen Teſtamente auch nur die entfernteſte Hoffnung zur künftigen Judenbekehrung gemacht werde. Es iſt hier gerade ſo gegangen, wie es in allen Theilen des menſchlichen Wiſſens geht, daß man nämlich Behauptungen, denen häufig viel Unerweisliches und Unrichtiges beygemiſcht iſt, eben darum ſogleich ganz verworfen hat, ſtatt daß man bloß eine Sichtung hätte vornehmen ſollen, um das Erweisliche von dem Unerweislichen und das Wahre von dem Falſchen zu ſcheiden. In der Behauptung ſelbſt iſt nichts Bedenkliches oder Schwärmeriſches, ſobald man ſich die Sache ſo denkt, daß die Apoſtel geglaubt und gelehrt haben, daß die Juden einſt ihre Vorurtheile und ihre Herzenshärte ablegen, Sinn und Empfänglichkeit für das Chriſtenthum bekommen und ſich mit der chriſtlichen Kirche von ganzem Herzen vereinigen würden. Wenn und wie dies geſchehen ſoll, darüber beſtimmen ſie nichts; dies iſt gar nicht bekannt. Aber die Erwartung der Sache ſelbſt findet ſich bey ihnen. Nämlich es iſt gewiß, 1) daß es eine unter den

Juden

Juden durchgängig herrſchende Lehre war, daß einſt alle Heiden dem Reiche des Meſſias einverleibt werden ſollten, und davon erklären ſie viele Stellen ihrer Propheten, die auch, wenn man ſie unbefangen lieſet, dies deutlich beſagen, z. B. Pſ. 22, 28. Jeſ. 2. Jeſ. 40. — 66. Jeſ. 12. Zach. 14, 9. 16. vergl. Offenbarung 15, 4. Und eben dieſe Hoffnung äußert auch Paulus deutlich, ſonderlich Röm. 11. 2) Die Juden erklärten zur Zeit der Apoſtel und nachher mehrere Stellen in den Propheten von der künftigen Wiederherſtellung ihrer Nation (5 Moſ. 30.) zur Zeit des Meſſias, die noch ſelbſt zum Theil im neuen Teſtamente und von Paulus darauf bezogen werden, daß alſo klar iſt, die Apoſtel lehrten und behaupteten dieſes gleichfalls, als Jeſ. 10, 21. C. 59, 20. Jerem. 31, 1. f. Hoſ. 3, 5. Zach. 14, 6. C. 9, 10. u. f. Zwar ſind alle dieſe Stellen in neuerer Zeit häufig anders gedeutet worden, [ſ. Döderlein's Schrift: Giebt uns die Bibel Hoffnung zu einer allgemeinen Judenbekehrung?] allein die Juden erklärten ſie doch ſo, und das neue Teſtament giebt eben dieſe Erklärung davon. Dies iſt hiſtoriſch gewiß, und darauf kommt es eigentlich an, wenn die Frage iſt, ob das neue Teſtament dieſe Lehre behaupte. [S. Schöttgen in dem Buche: Jeſus, der wahre Meſſias; Eiſenmenger's Entdecktes Judenthum; und Koppe zu Röm. 11.] Nun läßt ſich leichter über die berühmte Stelle Röm. 11, 25. f. urtheilen. Erneſti u. a. nehmen das πας Ἰσραηλ σωθησεται ſo: ganz Iſrael kann gerettet werden; allein dies geht doch V. 31. 32. nicht: ἱνα αὐτοι ἐλεηθωσι, und V. 32.: τους παντας ἐλεησῃ. Man kann nicht überſetzen: daß er ſich aller erbarmen könne; nein, er will ſich ihrer wirklich erbarmen. Auch ſieht man gar nicht ein, was der hohe und feyerliche Ton bey einer Sache ſoll, die ſich von ſelbſt verſtand, und wie dies Paulus μυστηριον nennen könne. Eben ſo wenig iſt klar, was Paulus veranlaßte, die göttliche Weisheit deshalb ſo feyerlich zu preiſen und zu bewundern, V. 33. — 36. Aber alles iſt leicht und zuſammenhängend, wenn Paulus hier wirklich Prophetenſprache redet. Er geht von der unter ſeiner Nation allgemein herrſchenden und in den Propheten gegründeten Erwartung aus, berichtigt die Vorſtellung ſeines Volks davon, ſcheidet das Unrichtige (die weltliche Erwartung) davon, und ſagt dann mit größter Zuverſicht: ganz Iſrael werde einſt ſich zu Chriſto bekehren, wie alle Heiden einſt Chriſtum verehren würden, obgleich zu beiden jetzt kein Augenſchein ſey, ohne im mindeſten an ſchwärmeriſchen Nebenvorſtellungen Theil zu nehmen. Er beſtimmt auch keine Zeit. Die Theologen aber wollten ihn dies häufig nicht ſagen laſſen, weil viele ſchwärmeriſche Begriffe damit verbinden, und weil ſie wohl meinten, daß es nicht möglich oder wahrſcheinlich ſey, da nach achtzehnhundert Jahren noch kein Anſchein dazu da ſey. Sinn der Stelle: Ich muß euch (Heidenchriſten) noch etwas

Wich-

liten (σωθησεται) Heil widerfahren, durch Annal
christlichen Glaubens. Denn, so heißt es in der Schr
Retter (Messias) wird aus Zion (Davids Stamme) komm
dann werd' ich Jacob befreyen von seinen Sünden, (Jes.
[S. Koppe zu dieser Stelle.] Hier führt er nun dieselben
des alten Testaments an, woraus die Juden immer bewiesen
den Propheten eine gänzliche Wiederherstellung ihrer Na
weissagt sey; (nur daß sie dieselben häufig von einer äußern
lichen Wiederherstellung deuteten).

§. 155.

Ueber das allgemeine Weltgericht und das Ende der wärtigen Weltverfassung.

I. Von dem Weltgericht. [M. §. 4. 5. 6. p. 293.]
Hauptstellen vom jüngsten Gerichte sind anzusehen: Matth. 25
Joh. 5. 2 Thess. 1, 7. — 10. 1 Thess. 4, 16. 17. 2 Petr. 3, 7.
1 Cor. 15. und Offenbarung 20, 11. Zur Erläuterung
Dogma's:

1) Nach der beständigen Lehre des neuen Testaments wi
Weltgericht unmittelbar auf die allgemeine Auferstehung folger
dann das Ende der Welt oder ihrer jetzigen Verfassung.
auch 1 Cor. 15.

2) Es war diese Lehre vom allgemeinen Weltgericht auc
den Juden zu Christi und der Apostel Zeit die gewöhnliche, (
die Juden häufig mancherley irrige Vorstellungen damit verb
Es hat sich diese Lehre ohne Zweifel eben so wie das Dogma
künftigen Vergeltung und Auferstehung durch die Propheten

Handlung am Weltende noch nicht deutlich entwickelt. Damals hielt man sich vorerst bloß an die allgemeine Lehre, daß Gott der gerechte Richter aller Welt sey, der allen Menschen zu seiner Zeit Recht sprechen werde, wie sie es verdienen, alle, auch die verborgenen, Werke ans Licht bringen werde, s. Pf. 9, 5. — 9. Pred. 9, 9. C. 12, 13. 14. Das nachher weiter entwickelte Dogma aber, wie es zu Christi Zeit unter den Juden gelehrt wurde, bestätigte und autorisirte Christus ausdrücklich als wahr und als Theil seiner Religionslehre, doch so, daß er allerley falsche Zusätze der jüdischen Lehrer davon scheidet.

3) Die Haltung des Weltgerichts wird, wie die Todtenauferweckung, Christo im neuen Testamente gewöhnlich zugeschrieben, und zwar so, daß es als Auftrag oder Vollmacht vorgestellt wird, welche der Vater dem Menschen Jesu, als Messias, gegeben habe. So heißt es Röm. 2, 16. θεος (vergl. V. 6.) κρινει τα κρυπτα ανθρωπων δια Ιησου, und Christus selbst sagt, Joh. 5, 22. 25.: κρισιν πασαν δεδωκε τω υιω. S. Matth. 16, 27. Apostelg. 10, 42. C. 17, 31. Vergl. §. 98. II. 3. und M. p. 294. not. 8. und p. 296. not. 3. Als Grund führt Christus selbst an: Darum habe ihm Gott das Weltgericht übergeben, weil er ein Mensch sey, (υιος ανθρωπου,) Joh. 5, 27., und Paulus Apostelg. 17, 31. ανηρ. Nämlich deswegen gab Gott den Menschen ihn zum Richter, weil er Mensch ist, der alle Leiden und Schwachheiten aus Erfahrung und Selbstgefühl kennt, daher mitleidig und schonend. Hebr. 2, 14. — 17. vergl. 1 Tim. 2, 5.

4) Benennungen in der heiligen Schrift. Die Zeit des Weltgerichts und das Weltgericht selbst heißen an den angeführten Stellen ημερα (יום, Gerichtstag) Κυριου s. Ιησου, Χριστου, u. s. f.; auch ημερα μεγαλη (יום גדול, der große Gerichtstag), Jud. V. 6.; κρισις, (welches aber auch bisweilen statt κατακρισις steht), κριμα; παρουσια Χριστου, 1 Thess. 4, 15. 2 Thess. 2, 1.; εσχατη ημερα, z. B. Joh. 6, 39. 40. 44. Daher ist nun die kirchliche Benennung: judicium extremum s. noviſſimum, die aber im neuen Testamente selbst nicht steht, (weil es das letzte Gericht am Ende der gegenwärtigen Weltverfassung ist). Aber die Ausdrücke: εσχατη ημερα und το εσχατον των ημερων, werden nicht bloß vom Weltende gebraucht. Oft zeigen sie bloß Zukunft, künftige Tage an, als 2 Tim. 3, 1. 2 Petr. 3, 3., wie אַחֲרִית הַיָּמִים, 1 Mos. 49, 1.; bisweilen auch die letzte Weltperiode oder die Zeiten des Messias, als Hebr. 1, 1. 1 Petr. 1, 20., wie τελη αιωνων, αιων μελλων, im Hebräischen: עוֹלָם הַבָּא.

5) Zeit des Weltgerichts und des Weltendes, und Zeichen oder Vorboten davon. [M. p. 304. §. 13.] Nach der Versicherung der Apostel ist die Zeit unbekannt. Doch waren viele Judenchristen

zur Zeit der Apoſtel der Meinung, es werde bald nach der Zerſtörung Jeruſalems und des jüdiſchen Staats erfolgen, weil die Juden glaubten, der Tempel und Jeruſalem ſtünden bis an das Weltende. S. §. 98. II. 3. Aber die Apoſtel behaupten dies nirgends; ſie wiſſen überhaupt von keiner göttlichen Offenbarung über die Zeit, und begnügen ſich, zu ſagen, es werde plötzlich und unerwartet kommen, (wie ein Dieb in der Nacht), 1 Theſſ. 5, 2. 2 Petr. 3, 10. In der erſten Stelle zeigt Paulus, daß es noch nicht ſo nahe ſey, als einige Chriſten damals glaubten, und Petrus in der andern, daß man an der wirklichen Zukunft deſſelben darum nicht zweifeln dürfe, weil es einigen lange auszubleiben ſcheine. Paulus rechnet 2 Cor. 4, 14. ſich und ſeine Zeitgenoſſen zu denen, die Gott auferwecken werde durch Chriſtum. Alſo glaubte er nicht, das Weltgericht zu erleben, (ob es gleich nach andern Stellen ſcheinen könnte, daß er es wenigſtens gewünſcht haben möchte). Es iſt nicht von ungefähr, daß uns jene Erklärung der Apoſtel, (daß ſie Zeit und Stunde nicht zu beſtimmen wüßten,) ſo klar aufbehalten iſt. Könnte man ihnen mit einigem Schein das Gegentheil Schuld geben, welchen Spott würde das ihrer Lehre zugezogen haben! — Von den Kennzeichen und Vorboten läßt ſich aus dem neuen Teſtamente nichts ganz Deutliches angeben; wenigſtens nicht, woraus man auf eine beſtimmte Zeit mit Sicherheit ſchließen könnte. Dergleichen Vorbedeutungen, die ganz beſtimmt auf Tag und Stunde hinwieſen, kann man ſchon deshalb nicht erwarten, weil die Zukunft deſſelben immer als plötzlich und unerwartet beſchrieben wird. Vergl. 2 Petr. 3, 10. Es heißt ſelbſt von der weit geringern Revolution im jüdiſchen Volk durch Umſturz ihres Staates, Marc. 13, 32., daß die beſtimmte Zeit derſelben außer Gott niemand damals wiſſe, ſelbſt die Engel und des Menſchen Sohn nicht in ſeiner Niedrigkeit. Und doch hat es nie, (in keinem Jahrhundert,) an ſolchen gefehlt, die Zeit und Stunde haben beſtimmen wollen, vornehmlich durch mancherley zum Theil ſehr willkührliche Deutungen und Berechnungen aus der Offenbarung. Dergleichen vorwitziges Forſchen nach Zeit und Stunde der Erfüllung der göttlichen Vorausſagungen iſt nicht nach Chriſti Sinn und Willen, da gewöhnlich das Nöthigere darüber verſäumt und nichts dadurch gewonnen wird. S. Apoſtelg. 1, 7. In der älteſten Zeit glaubten viele, das Weltende werde bald nach Jeruſalems Zerſtörung folgen. Da dieſe Periode vorüber war, machte man andere Berechnungen. Im zehnten Jahrhundert wurde in der occidentaliſchen Kirche die Meinung ſehr herrſchend, daß das Weltende nahe ſey, weil nach Offenbarung 20, 3. 4. nach tauſend Jahren das tauſendjährige Reich angehen werde. Dies hatte bey vielen, die es feſt glaubten, die Folge, daß ſie unthätig wurden, ihre Güter verpraßten und aufzehrten, Häuſer verfallen ließen, und daß viele Familien verarmten. In keinem Jahrhundert wurde daher ſo viel gebaut und

und reparirt, als im elften Jahrhundert. Also: Furcht vor der Nähe des jüngsten Tages ist sicherlich nicht das Mittel, wodurch bey den Menschen Bekehrung gleichsam zu erzwingen wäre. Auch in neuern Zeiten haben mehrere, selbst angesehene, Theologen allerley Berechnungen gemacht, sonderlich aus der Offenbarung, als Bengel, Crusius, u. a. Was das neue Testament bestimmt angiebt, ist dieses: daß einst der christlichen Kirche große Verführung durch heidnische Profanität, falsche betrügliche Lehre und großes Sittenverderbniß bevorstehe, von der es scheinen werde, daß sie derselben den Untergang drohe; daß aber Christus endlich auch darüber siegen werde (nach seiner Verheißung), und dann erst werde das Weltende kommen, Christus sichtbar erscheinen, das Weltgericht halten, und die Frommen in das Reich der Seligen einführen. Dies ist Pauli deutliche Lehre, 2 Thess. 2, 3. — 12., und durch die ganze Apokalypse, Cap. 12, 18. — 22, 5. Und dies ist zu unserer Belehrung, Warnung und Beruhigung genug.

6) Ueber die eigentliche Beschaffenheit des Weltgerichts, und die Art und Weise, wie es von Christo gehalten wird, läßt sich nur folgendes Allgemeine aus dem neuen Testamente selbst angeben: (1.) Daß Christus allen Menschen, (auch den Nichtchristen,) das Urtheil sprechen werde, Röm. 2, 6. f. Apostelg. 17, 31., s. §. 98. II. 3.; sogar den bösen Engeln soll dann ihr Endurtheil gesprochen werden, Jud. V. 6. 2 Petr. 2, 4. Matth. 25, 41. Andere Stellen bey Morus, p. 294. not. 1. und 3. (2.) Daß dies Urtheil gerecht und unparteyisch seyn werde, 2 Tim. 4, 8. Jeder soll nach seiner Erkenntniß und deren Anwendung gerichtet werden: wer das geschriebene Gesetz hatte, nach diesem geschriebenen Gesetze, der Heide nach seiner Naturerkenntniß, Röm. 2, 12. — 16.; wer größere Erkenntniß, mehr Gelegenheit und Kräfte zum Gutesthun hatte und sie nicht gebrauchte, sondern vernachlässigte, der empfängt ein härteres Urtheil, u. s. w., Matth. 10, 15. C. 11, 23. 24. 2 Thess. 1, 5. f. [M. not. 4.] (3.) Es soll dies das letzte, unwiderrufliche Endurtheil seyn, wodurch den Frommen Belohnungen, den Gottlosen aber Strafen zuerkannt werden sollen, für gute und böse Handlungen und Gedanken des Herzens, Matth. 25, 31. — 46. 2 Cor. 5, 10. 1 Cor. 4, 5. Röm. 2, 6. 16.

Anm. Es ist schon ehedem unter den Theologen Streit darüber gewesen, ob das Weltgericht ein äußerer, sichtbarer, feyerlicher Actus seyn werde, oder ob bloß die Entscheidung des Schicksals der Menschen und die thätige Vergeltung, unter dem Bilde eines gerichtlichen Actus, wie er jetzt unter den Menschen üblich ist, vorgestellt werde. Die Gründe beider Parteyen hat Gerhard schon in den Locis theologicis vorgetragen. [S. M. p. 295. n. 1.] Die letztere Meinung wird jetzt von vielen Theologen behauptet, daß die ganze Vorstellung, nach der Absicht Christi und der Apostel, bloß bildlich sey, wie von Eckermann, Henke, u. a. Allein aus dem neuen Testamente ist,

wenn man nicht willkührlich erklären und künſteln will, klar, daß die alten chriſtlichen Lehrer das Weltgericht als einen ſolennen ſichtbaren Actus, der von der Vergeltung ſelbſt verſchieden ſey, überall vorſtellen, deſſen eigentliche Beſchaffenheit aber nicht näher beſtimmt und uns deutlich gemacht werden kann; daher das neue Teſtament meiſt in Bildern davon redet. Dies hat Morus (§. 6. p. 295.) ſehr gut ausgeführt. Behauptete das neue Teſtament wirklich die entgegenſtehende Meinung, ſo wären ſeine Lehren nicht zuſammenhängend und conſequent. Denn nach dem neuen Teſtamente bekommt der Menſch auch im künftigen Leben einen Leib und bleibt ein vernünftiges Sinnenweſen, dem alſo auch dann etwas Sinnliches Bedürfniß ſeyn wird, wie in dieſem Leben. Die Bibel pflegt hier, wie ſie immer thut, bildliche und eigentliche Ausdrücke zu verbinden oder damit abzuwechſeln, um uns vieles, was ſonſt nicht ſinnlich und nachdrücklich genug geſagt werden könnte, dadurch zu verdeutlichen und eindrücklich zu machen. S. z. B. in Chriſti Vorträgen davon, Matth. 16, 27. f. und C. 25. Durch alles, was darin Bildliches iſt, ſoll die Idee erweckt werden, Er werde ſichtbar und majeſtätiſch erſcheinen, einige für ſchuldig, andere für unſchuldig erklären, und dem gemäß behandeln. In den Gerichten der Alten wurden dieſe zur Rechten, jene zur Linken geſtellt. Jeder nun, der dieſen Vortrag Chriſti hörte, verſtand, was er damit ſagen wollte; und daſſelbe ſagt er dann auch ohne alles Bild; dieſe ſollen begnadigt und beglückt, jene für ſchuldig erklärt und geſtraft werden.

II. Bibliſche Lehre vom Ende der Welt. [M. p. 302. §. 12.]

1) Die alten Hebräer hatten ſchon die Lehre, daß, ſo wie die Welt einen Anfang gehabt habe, ſie auch ein Ende haben werde. Die hebräiſchen Propheten reden daher ſchon von einem Alten des Himmels und der Erde, und behaupten, daß einſt die ganze Körperwelt zu ihrer Beſtimmung untüchtig und für ihre Bewohner unbrauchbar werden müſſe, und daß Gott dann den alten Himmel ablegen, (wie ein altes unſcheinbares Kleid,) und einen neuen Himmel und eine neue Erde ſchaffen werde. Pſ. 102, 10. — 12., wo dies im Gegenſatze zur Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes ſteht, vergl. Hebr. 1, 10. — 12. Selbſt die Beobachtung des ſteten Wechſels und der Veränderungen aller Dinge, des Verwitterns und Zerfallens ſelbſt der härteſten Felſen und dergl. kann auf dieſen Gedanken leiten und ihn beſtätigen. Man findet daher auch im alten Teſtamente ſolche Ausdrücke: bis der Himmel nicht mehr iſt, bis Sonne und Mond nicht mehr ſind, z. B. Hiob 14, 12. Pſ. 72, 5. 7. 17., von lange entfernter Zeit; denn als lange hinausgeſetzt dachte man ſich dies ſchon deswegen natürlich, weil dieſe Veränderungen nach der Erfahrung langſam vor ſich gehen. Uebrigens werden in den Propheten die Ausdrücke von Zerſtörung des Himmels und der Erde, von Erblaſſen und Verdunkelung der Sonne und des Mondes, auch oft uneigentlich von großen Weltveränderungen, von Zerſtörungen, Unglücksfällen einzelner Staaten und Länder gebraucht, z. B. Jeſ. 13. (von Babel), C. 34. Ezech. 32. Offenbarung 6.

Matth.

Matth. 24, 29. f.; hingegen: neuer Himmel, neue Erde, hell scheinende Sonne und dergl., von Wohlstand und Herstellung der Staaten, Jes. 65, 17. C. 66, 22. C. 13, 10. u. sonst. Aber eben diese bildlich gebrauchten Ausdrücke setzen die eigentliche Idee voraus.

2) Aus jenen allgemeinen Ideen und Erwartungen von künftigen großen Revolutionen des Weltalls entwickelte sich allmählig bey der jüdischen Nation und bey andern Völkern der bestimmtere Begriff von einer künftigen Zerstörung der Welt und besonders unserer Erde. Alles solle dereinst zertrümmert und zerstört, aber nicht vernichtet werden. Denn aus den Trümmern des alten Baues solle dann alles wieder erneuert und verschönert hervorgehen. Philo (De vita Mosis, Tom. II. p. 144. ed. Mangey): νεα αναφαινεται η γη, μετα καθαρσιν, so wie sie gleich nach ihrer Schöpfung war. Er nennt es παλιγγενεσιαν, νεωτερισμον των στοιχειων, u. s. f., so wie es auch die Griechen παλιγγενεσιαν των ὁλων nannten, welchen Ausdruck die Stoiker davon gebrauchten. Man beschrieb dies also nicht als gänzliche Vernichtung oder Annihilation. Christus und seine Apostel haben nun die Lehre von dem Weltende ganz bestimmt und deutlich vorgetragen und durch ihr Ansehn autorisirt. Matth. 5, 18. Luc. 21, 33. 2 Petr. 3. 1 Cor. 15. Offenbar. 20, 11. und sonst. Es fand sich aber bey den Juden und andern auch die Lehre, daß diese Veränderung durch einen allgemeinen Brand werde bewirkt werden. Diese Ausbrennung bestätigten und erläuterten die Alten anfänglich nicht aus tiefgeschöpften physischen Argumenten, (z. B. dem im Innern der Erde brennenden Feuer, oder aus Annäherung eines Kometen, wie viele Neuere), sondern sie wurden durch Folgendes darauf geführt oder darin bestärkt. Wasser und Feuer sind die beiden mächtig wirkſamen Elemente, die auf der Erde die stärksten Veränderungen hervorbringen, Verwüstungen und Erneuerungen der Erde. Nun finden wir bey allen Nationen Ueberlieferungen von großen Wasserfluthen und Verheerungen durch dieselben in der Vorzeit. Auch nach Moses hatte ehedem Wasser die ganze Erde bedeckt und das trockene Land war daraus hervorgegangen, und dann war wieder die große Noachische Fluth gekommen. Nun hatte man die Erwartung, daß dereinst auch das andere noch weit furchtbarere Element, das Feuer, (das schon jetzt so schreckliche Verwüstungen anrichtet,) eine noch weit schrecklichere Totalrevolution, als die durch das Wasser bewirkte, hervorbringen werde, wodurch denn die Erde erneuert und verschönert werden solle. In diesen Analogien fanden diejenigen heidnischen Nationen, unter denen diese Ueberlieferung verbreitet war, Bestätigung und Erläuterung derselben; hernach nahmen sie mehrere Philosophen unter ihnen in ihre Systeme auf und unterstützten sie mit physischen

Grün-

wenn man nicht willkührlich erklären und künſteln will, klar, daß die alten chriſtlichen Lehrer das Weltgericht als einen ſolennen ſichtbaren Actus, der von der Vergeltung ſelbſt verſchieden ſey, überall vorſtellen, deſſen eigentliche Beſchaffenheit aber nicht näher beſtimmt und uns deutlich gemacht werden kann; daher das neue Teſtament meiſt in Bildern davon redet. Dies hat Morus (§. 6. p. 295.) ſehr gut ausgeführt. Behauptete das neue Teſtament wirklich die entgegenſtehende Meinung, ſo wären ſeine Lehren nicht zuſammenhängend und conſequent. Denn nach dem neuen Teſtamente bekommt der Menſch auch im künftigen Leben einen Leib und bleibt ein vernünftiges Sinnenweſen, dem alſo auch dann etwas Sinnliches Bedürfniß ſeyn wird, wie in dieſem Leben. Die Bibel pflegt hier, wie ſie immer thut, bildliche und eigentliche Ausdrücke zu verbinden oder damit abzuwechſeln, um uns vieles, was ſonſt nicht ſinnlich und nachdrücklich genug geſagt werden könnte, dadurch zu verdeutlichen und eindrücklich zu machen. S. z. B. in Chriſti Vorträgen davon, Matth. 16, 27. f. und C. 25. Durch alles, was darin Bildliches iſt, ſoll die Idee erweckt werden, Er werde ſichtbar und majeſtätiſch erſcheinen, einige für ſchuldig, andere für unſchuldig erklären, und dem gemäß behandeln. In den Gerichten der Alten wurden dieſe zur Rechten, jene zur Linken geſtellt. Jeder nun, der dieſen Vortrag Chriſti hörte, verſtand, was er damit ſagen wollte; und daſſelbe ſagt er dann auch ohne alles Bild; dieſe ſollen begnadigt und beglückt, jene für ſchuldig erklärt und geſtraft werden.

II. Bibliſche Lehre vom Ende der Welt. [M. p. 302. §. 12.]

1) Die alten Hebräer hatten ſchon die Lehre, daß, ſo wie die Welt einen Anfang gehabt habe, ſie auch ein Ende haben werde. Die hebräiſchen Propheten reden daher ſchon von einem Alten des Himmels und der Erde, und behaupten, daß einſt die ganze Körperwelt zu ihrer Beſtimmung untüchtig und für ihre Bewohner unbrauchbar werden müſſe, und daß Gott dann den alten Himmel ablegen, (wie ein altes unſcheinbares Kleid,) und einen neuen Himmel und eine neue Erde ſchaffen werde. Pſ. 102, 10. — 12., wo dies im Gegenſatze zur Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes ſteht, vergl. Hebr. 1, 10. — 12. Selbſt die Beobachtung des ſteten Wechſels und der Veränderungen aller Dinge, des Verwitterns und Zerfallens ſelbſt der härteſten Felſen und dergl. kann auf dieſen Gedanken leiten und ihn beſtätigen. Man findet daher auch im alten Teſtamente ſolche Ausdrücke: bis der Himmel nicht mehr iſt, bis Sonne und Mond nicht mehr ſind, z. B. Hiob 14, 12. Pſ. 72, 5. 7. 17., von lange entfernter Zeit; denn als lange hinausgeſetzt dachte man ſich dies ſchon deswegen natürlich, weil dieſe Veränderungen nach der Erfahrung langſam vor ſich gehen. Uebrigens werden in den Propheten die Ausdrücke von Zerſtörung des Himmels und der Erde, von Erblaſſen und Verdunkelung der Sonne und des Mondes, auch oft uneigentlich von großen Weltveränderungen, von Zerſtörungen, Unglücksfällen einzelner Staaten und Länder gebraucht, z. B. Jeſ. 13. (von Babel), C. 34. Ezech. 32. Offenbarung 6.

Matth.

Matth. 24, 29. f.; hingegen: neuer Himmel, neue Erde, hell scheinende Sonne und dergl., von Wohlstand und Herstellung der Staaten, Jes. 65, 17. C. 66, 22. C. 13, 10. u. sonst. Aber eben diese bildlich gebrauchten Ausdrücke setzen die eigentliche Idee voraus.

2) Aus jenen allgemeinen Ideen und Erwartungen von künftigen großen Revolutionen des Weltalls entwickelte sich allmählig bey der jüdischen Nation und bey andern Völkern der bestimmtere Begriff von einer künftigen Zerstörung der Welt und besonders unserer Erde. Alles solle dereinst zertrümmert und zerstört, aber nicht vernichtet werden. Denn aus den Trümmern des alten Baues solle dann alles wieder erneuert und verschönert hervorgehen. Philo (De vita Mosis, Tom. II. p. 144. ed. Mangey): νεα αναφαινεται η γη, μετα καθαρσιν, so wie sie gleich nach ihrer Schöpfung war. Er nennt es παλιγγενεσιαν, νεωτερισμον των στοιχειων, u. s. f., so wie es auch die Griechen παλιγγενεσιαν των ὁλων nannten, welchen Ausdruck die Stoiker davon gebrauchten. Man beschrieb dies also nicht als gänzliche Vernichtung oder Annihilation. Christus und seine Apostel haben nun die Lehre von dem Weltende ganz bestimmt und deutlich vorgetragen und durch ihr Ansehn autorisirt. Matth. 5, 18. Luc. 21, 33. 2 Petr. 3. 1 Cor. 15. Offenbar. 20, 11. und sonst. Es fand sich aber bey den Juden und andern auch die Lehre, daß diese Veränderung durch einen allgemeinen Brand werde bewirkt werden. Diese Ausbrennung bestätigten und erläuterten die Alten anfänglich nicht aus tiefgeschöpften physischen Argumenten, (z. B. dem im Innern der Erde brennenden Feuer, oder aus Annäherung eines Kometen, wie viele Neuere), sondern sie wurden durch Folgendes darauf geführt oder darin bestärkt. Wasser und Feuer sind die beiden mächtig wirksamen Elemente, die auf der Erde die stärksten Veränderungen hervorbringen, Verwüstungen und Erneuerungen der Erde. Nun finden wir bey allen Nationen Ueberlieferungen von großen Wasserfluthen und Verheerungen durch dieselben in der Vorzeit. Auch nach Moses hatte ehedem Wasser die ganze Erde bedeckt und das trockene Land war daraus hervorgegangen, und dann war wieder die große Noachische Fluth gekommen. Nun hatte man die Erwartung, daß dereinst auch das andere noch weit furchtbarere Element, das Feuer, (das schon jetzt so schreckliche Verwüstungen anrichtet,) eine noch weit schrecklichere Totalrevolution, als die durch das Wasser bewirkte, hervorbringen werde, wodurch denn die Erde erneuert und verschönert werden solle. In diesen Analogien fanden diejenigen heidnischen Nationen, unter denen diese Ueberlieferung verbreitet war, Bestätigung und Erläuterung derselben; hernach nahmen sie mehrere Philosophen unter ihnen in ihre Systeme auf und unterstützten sie mit physischen

Grün-

Gründen. So behauptete Heraklitus, unter den Griechen, eine solche Ausbrennung der Erde und Palingeneſie derſelben durch Feuer, und nach ihm die Stoiker. [Cic. De N. D. II. 46. und Senec. Quaeſt. nat. III. 28. — 30.] Unter den Juden iſt unſtreitig dieſe Lehre vom Untergange der Welt durch Feuer zu Chriſti und der Apoſtel Zeit auch vorhanden geweſen, obgleich Philo in dem Buche: *Περι ἀφθαρσιας κοσμου*, ſie nicht zuläſſig findet. Philo beſtreitet ſie da, aber mit äußerſt ſeichten Gründen, die er aus willkührlicher Metaphyſik und ſogar aus Wortſpielen über *κοσμος* hernimmt. Im neuen Teſtamente findet man ſie in einer Stelle ſehr deutlich vorgetragen, 2 Petr. 3, 7. — 13. Denn daß die Stelle vom Brande uneigentlich zu verſtehen ſey, wie z. B. Wetſtein meint, geht ſchon deshalb gar nicht an, weil das Feuer zu deutlich dem eigentlich genommenen Waſſer der Sündfluth entgegengeſetzt iſt. Er will die Behauptungen der Spötter widerlegen: daß alles in der Welt von Anbeginn her unveränderlich bleibe, und daß daher auch kein Gerichtstag und kein Weltende zu erwarten ſeyen. Er ſagt daher: ehedem wäre die ganze Erde mit Waſſer überdeckt und umfloſſen geweſen, zur Zeit der Schöpfung, 1 Moſ. 1., wo aus dem Waſſer trockenes Land hervorgegangen ſey, und zur Zeit der Noachiſchen Fluth. Nun ſtehe uns aber noch die große Feuerrevolution bevor. „Himmel und Erde (die Erde mit ihrer Atmoſphäre) wird zum Feuer aufbehalten, für das Feuer aufbewahrt, bis zum Gerichtstag. V. 10. Zu der Zeit wird der Himmel vergehen (*παρερχεσθαι*) mit großem Krachen, die Elemente werden (durch Feuer) aufgelöſet werden, und alles wird auf der Erde verbrennen.“ Daſſelbe ſagt er V. 12. Aber V. 13. giebt er die Abſicht dieſer Revolution an; nicht Annihilation, ſondern: wir erwarten einen neuen Himmel und eine neue Erde, (wo Frömmigkeit wohnt), d. i. einen ganz neuen, ganz veränderten, verſchönerten Wohnſitz der Menſchen, der aus den Trümmern des alten Baues hervorgehen ſoll, als künftige Behauſung der Frommen, vergl. Offenbar. 21, 1. f., etwa ſo, wie aus dem jetzigen unvollkommenen Menſchenkörper ein vollkommenerer und unzerſtörbarer hervorgehen wird. Auch handelt Röm. 8, 19. f. von dieſer Erneuerung und Verſchönerung der Welt. [S. M. p. 303. not. 5.] [Vergl. über die hier abgehandelten Materien: Süßkind's Magazin für chriſtliche Dogmatik und Moral, 10tes St., Tübing. 1803, N. 2.: Ueber die jüdiſchen Begriffe vom Meſſias als Weltrichter und Todtenerwecker, und N. 3.: Ueber die Ausſprüche Jeſu, wo er ſich die Todtenauferweckung, das Weltgericht und ein Reich am Ende der Welt zuſchreibt.]

§. 156.

Ueber die Höllenstrafen oder die ewige Verdammniß.

I. Ueber die Benennungen und Beschreibungen dieser Strafen d des Orts derselben im neuen Testamente. [M. §. 7. p. 296. 7.] Nach der Lehre der jüdischen Nation zu Christi Zeiten, (die er bst als wahr anerkennt und ausdrücklich autorisirt und bestätigt,) d zwar die Gottlosen gleich nach ihrem Tode unselig und die Fromn selig, (Zwischenzustand, §. 150.); aber nach dem Weltcht nimmt doch eigentlich erst der ganz vollendet selige Zustand Frommen, so wie der ganz unselige Zustand der Gottlosen seinen fang, (der Stand der vollen Vergeltung). Jene kommen an den t der Freude, diese an den Ort der Qual. [S. Wetstein zu atth. 25, 46.] Den Zustand der Gottlosen und der bösen Engel r dem Weltgericht vergleichen sie mit dem Zustande der Missethä, ehe ihnen das entscheidende richterliche Urtheil gesprochen ist, nn sie im Gefängniß sind. (Dieser Ort ist es eigentlich, der Ταρταρος heißt, und er ist ein Theil des Hades, der unsichtbaren elt, wo die bösen Engel und die gottlosen Menschen bis zum Weltcht sind, §. 150. I. 1.; er heißt auch ζοφος s. σκοτος im Briefe dä und im zweyten Briefe Petri, Cap. 2.; und φυλακη, 1 Petr. 19.) Sie sind da schon unglücklich, aber die eigentliche volle rafe geht erst von der Zeit vornehmlich an, da ihnen das richterle Urtheil gesprochen ist. Der Ort der Strafen nach dem eltgericht wird in der Schrift nirgends bestimmt, und man ß auch nicht genau, ob sich die jüdische Nation denselben ehedem ter der Erde, oder ganz außerhalb dieser Erde gedacht habe. den bestimmten Unterscheidungsnamen dieses Orts gehört in heiligen Schrift nicht der Name: ἁδης, (denn שְׁאוֹל und ἁδης sind Todtenreich, wo Fromme und Böse nach dem Tode sich aufen, s. §. 150. 1.), sondern λιμνη πυρος και θειου, Offenbar. 20, 15., und γεεννα, Matth. 10, 28., auch Matth. 5, 22., wozu gl. Wetstein. Die Benennungen, die von den Strafen selbst und nach dem Weltgericht gebraucht werden im neuen Testante, sind zum Theil bildlich, und es werden im neuen Testamente le von denen, die bey der jüdischen Nation davon üblich waren, behalten. Die Bilder sind von Tod, Todesstrafe, Martern, fängnissen u. dergl. hergenommen, und es ist die Absicht dabey, Begriff des Schrecklichen und Furchtbaren dadurch zu erwecken; werde etwas seyn, das dieselben Gefühle bey den Menschen herbringen werde. Also: a) Allgemeine, mehr eigentliche Ausicke sind: ὀλεθρος αἰωνιος, 2 Thess. 1, 9.; ὀργη μελλουσα, Matth. 7.; κολασις αἰωνιος, Matth. 25, 46.; βασανοι, Luc. 16, 24. 25. Uneigentliche: θανατος, z. B. Joh. 8, 51. C. 11, 26.; θανα-

τος

τος δευτερος, Offenbar. 20, 6. u. a.; ſ. §. 147. II.; σκοτος und ζοφος του σκοτους, Matth. 25. Jud. 6. f.; πυρ αἰωνιον, φλοξ πυρος, Matth. 25, 41. C. 18, 8. 2 Theſſ. 1, 9.; der Wurm, der nicht ſtirbt, Marc. 9, 44. (die Vergleichung iſt aus Jeſ. 66, 24.); πορευεσθαι ἀπο θεου, im Gegenſatz zu: ſchauen das Angeſicht Gottes, Matth. 25, 41.; keine Ruhe haben Tag und Nacht, Offenbar. 14, 11.; u. dergl. Verſchiedene Juden, ſo wie auch einige Kirchenväter, nahmen manche dieſer Ausdrücke in einem ganz eigentlichen Sinne, z. B. von einem eigentlichen Feuer, u. ſ. f. Aber aus Chriſti und der Apoſtel Erklärungen läßt ſich mit Sicherheit nur dies herleiten, daß ſie damit großes immerwährendes Elend beſchreiben wollen. Der von den Scholaſtikern eingeführte Ausdruck: damnatio aeterna, gründet ſich auf Hebr. 6, 2, wo κριμα (i. e. κατακριμα) αἰωνιον ſteht, und 2 Theſſ. 1, 9.

II. Ueber die Art und Beſchaffenheit der Höllenſtrafen. Es iſt aus den klärſten Ausſprüchen der heiligen Schrift, §. 155. und Morus §. 5. — 7., gewiß, und kann auch aus Vernunftgründen beſtätigt werden, daß das Glück und Unglück des künftigen Lebens mit dem gegenwärtigen Leben des Menſchen in dem genaueſten Zuſammenhange ſtehen. Es ſind alſo die Wohlthaten und Belohnungen jener Welt als heilſame und ſelige Folgen, die Strafen hingegen und das Unglück jener Welt als nachtheilige und unſelige Folgen des vorigen Lebens und Verhaltens anzuſehen. Unſer dortiger Wohlſtand oder Uebelſtand iſt auf das vorhergegangene Leben und Verhalten gegründet. Man theilt die göttlichen Strafen ein in natürliche und poſitive oder willkührliche, und beide Gattungen finden auch hier ſtatt. S. §. 31. 86. und 87.

1) Zu den natürlichen Strafen rechnet man: a) Den Verluſt oder die Beraubung (den Nichtgenuß) der ewigen Glückſeligkeit, poena damni, Matth. 7, 21. — 23. (ἀποχωρειτε ἀπ' ἐμου), Matth. 22, 13. Cap. 25, 41., (in allen dieſen Stellen wird unter Bildern geſprochen). So auch 2 Theſſ. 1, 9. δικην τισουσιν — ἀπο προσωπου του Κυριου, d. i. entfernt von Chriſto und der Glückſeligkeit, die Er genießt. b) Die ſchmerzhaften Empfindungen, die eine natürliche Folge der begangenen Sünden und des ungebeſſerten Herzens ſind, (poena ſenſus). Dieſe Strafen ſind unausbleiblich, und ſind mit der Sünde ſo genau und unzertrennlich verbunden, wie jede Wirkung mit ihrer Urſache. Aus dem Bewußtſeyn der begangenen Sünden entſteht Kummer, Traurigkeit, Gewiſſensangſt, und gerade dieſe Martern des Geiſtes ſind bey weitem die empfindlichſten und quälendſten. Das Gewiſſen des Menſchen iſt ein ſcharfer, unwiderleglicher und unbeſtechlicher Ankläger, und je mehr ſeine Stimme hier auf Erden überhört und unterdrückt iſt, deſto lauter wird ſie dort werden. Denn der Menſch iſt in jener Welt nicht mehr mit

ſolchen

solchen äußern zerstreuenden Gegenständen umgeben, wie hier auf Erden, die ihn hier oft hinderten, die Sünde in ihrer Abscheulichkeit zu erkennen und über seinen unglücklichen Zustand nachzudenken. Er kommt aus dem Geräusch und Taumel der Sinnlichkeit mit einem Mal in die Stille, zum Erwachen und Besinnen. Er sieht nun ein, wie er die Mittel zur Besserung und zur Seligkeit unbenutzt gelassen habe, und welcher unersetzlicher Schade daraus für ihn entstanden sey. Hiezu kommt, daß der Hang zur Sünde, und die Leidenschaften und bösen Begierden, die hier auf dieser Welt im menschlichen Herzen waren, auch mit in jene Welt hinüber genommen werden. Denn daß sie wie durch ein Wunder plötzlich ausgerottet werden sollten, ist nicht denkbar, und ist daher auch nicht verheißen. Aber diese Begierden und Neigungen können dort, wo ein ganz veränderter Zustand, eine ganz andere Reihe der Dinge, die den Menschen umgeben, ist, nicht mehr befriedigt werden, und werden eben dadurch noch stärker angefacht. Es bringt es also die Natur der Sache mit sich, daß der Zustand eines solchen Menschen nothwendig höchst unglücklich seyn muß. Scham, Traurigkeit, Angst, Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung sind also die natürlichen und unvermeidlichen höchst peinlichen Folgen der in diesem Leben von ihm begangenen Sünden.

2) Aber es finden auch, nach den unläugbarsten Aussprüchen der Schrift, positive oder willkührliche Strafen statt, (solche, die in keiner nothwendigen natürlichen Verbindung mit den begangenen Sünden stehen). [S. M. p. 297. not. 2.] Dies läugnen zwar diejenigen, die keine willkührliche Strafen Gottes zugeben wollen. S. §. 31. 86. 87. Aber wenn sie auch meinen, dies aus philosophischen Gründen wahrscheinlich machen zu können, so sollten sie doch darum nicht behaupten, daß in der Bibel diese Lehre nicht befindlich sey. Alle alte Nationen, welche Höllenstrafen glaubten, dachten sich diese Strafen, wenigstens die härtesten und fürchterlichsten derselben, als willkührliche oder positive Strafen; so wie sie sich hingegen von den Belohnungen der Frommen denselben Begriff machten, daß es nicht bloß die natürlichen, sondern hauptsächlich auch willkührliche seyn würden. Es sind in der That wenige Menschen im Stande, das Fürchterliche der natürlichen Strafen stark und abschreckend genug zu fühlen; daher es schon allein aus dem Grunde nöthig wäre, es im Volksunterrichte dabey zu lassen. Die Erfahrung lehrt auch, (bey ungebildeten und gebildeten Menschen,) daß die Androhung positiver Strafen weit mehr abschreckt, als die Ankündigung und Vorstellung aller, noch so schrecklichen, bloß natürlichen übeln Folgen der Sünde. Daher erklärt es sich zugleich, warum das neue Testament von den natürlichen Strafen, (die doch ganz außer allem Zweifel sind,) weniger sagt, und derselben sparsamer

mer und weniger im einzelnen gedenkt, als der positiven, und warum in den Stellen, die von Höllenstrafen handeln, fast immer solche Ausdrücke und Bilder gebraucht werden, welche die Idee von positiven Strafen erwecken und unterhalten. S. oben Num. I. zuletzt. Wer nun Jesum als den Lehrer der Wahrheit anerkennt, in dessen Munde kein Betrug erfunden ist, der wird auch dieser seiner so oft wiederholten Versicherung glauben müssen. Sehr inconsequent ist es, wenn einige neuere Philosophen und Theologen positive Belohnungen der Frommen annehmen und dann doch positive Strafen der Gottlosen nicht zulassen wollen. Aber man ist in der That genöthigt, positive Belohnungen anzunehmen, weil die bloß natürlichen nicht hinreichen würden, uns ganz glücklich zu machen. Sind also positive Belohnungen nach der Vernunft wahrscheinlich, wie will man denn behaupten, daß positive Strafen unmöglich und widersprechend wären? Es war aber auch zu Christi und der Apostel Zeiten die herrschende Lehre unter den Juden, daß sie sich die Strafen größtentheils positiv und auch in Beziehung auf den Körper dachten. Danach die Worte Christi: ἀπολεσαι ψυχην και σωμα, Matth. 10, 28. Denn da auch die ungebesserten Menschen in der Auferstehung einen Körper wiederbekommen, so muß dieser an der Strafe derselben Antheil haben, wie der Körper der Frommen an ihrer Belohnung. Worin aber die positiven und körperlichen Strafen eigentlich bestehen werden, darüber kann aus der Bibel nichts entschieden werden, weil sie immer deutlich zu erkennen giebt, daß sie ihre Ausdrücke davon bildlich und als Vergleichung gebrauche; daß es ähnliche schmerzliche Empfindungen seyn würden, wie z. B. die vom Feuer, von einem nagenden Wurm, u. s. f. Wir kennen den Zustand des künftigen Lebens und künftigen Körpers zu wenig dazu, als daß hier eigentliche Ausdrücke gebraucht und uns verständlich gemacht werden könnten. Selbst der Ort ihres Aufenthalts wird zu ihrer Strafe viel beytragen, und die Gesellschaft anderer Frevler und der bösen Geister, welches letztere Matth. 25, 41. sehr deutlich erwähnt wird.

Anm. Die Bemühungen derer, die sogar das Volk und die Jugend zu überreden gesucht haben, daß in jener Welt keine positive göttliche Strafen zu erwarten wären, sind immer von der nachtheiligsten Wirkung gewesen, wie die Geschichte aller Zeiten lehrt. Denn diese tiefgewurzelte Erwartung aller Völker ist ihnen immer ein Zaum gegen gar zu grobe Vergehungen gewesen. Diese Erwartung gab auch besonders dem Eide seine Heiligkeit und Zuverlässigkeit bey ihnen. Cicero und andere Alte äußern mehrmals, die Philosophen (der Griechen und Römer) wären darin einig, daß keine Gottheit strafe, (deos non nocere). Als aber diese Meinung von den Philosophen unter das Volk kam, hatte sie, nach dem Zeugniß aller römischen Schriftsteller, die schrecklichsten Folgen, die Jahrhunderte lang dauerten; und man bemühete sich vergeblich, bey dem großen Haufen wieder Furcht vor der Strafe der Gottheit zu erwecken. Daher der schreckliche Verfall des römischen Reichs. Treue und Glaube hörten

hörten auf, die Keuschheit wurde verächtlich, man schwur Meineide ohne Scheu, und erlaubte sich alle Arten der wollüstigen Ausschweifungen und Grausamkeiten. Diesem schrecklichen Verfall konnte kein Philosoph mehr steuern, bis dies endlich durch das Christenthum geschah. Unter den Christen selbst haben diese Bemühungen gleichen nachtheiligen Erfolg gehabt. a) Durch den päpstlichen Ablaßhandel, der seit dem zwölften und den folgenden Jahrhunderten, vornehmlich seit den Kreuzzügen her, üblich wurde, wurde auf ähnliche Art die Furcht vor den positiven göttlichen Strafen geschwächt, weil man glaubte, sich davon loskaufen zu können. Der Erfolg dieses Wahns war eben so schrecklich: es breitete sich die größte Sittenlosigkeit unter den Christen aus, bis endlich durch die Reformation diesem Uebel gesteuert und wieder Furcht und zugleich Liebe Gottes in den Herzen der Christen geweckt wurde. b) Ein Gleiches erfolgte im siebzehnten Jahrhundert in der zweyten Hälfte in England, als es verschiedene naturalistische Philosophen unter Carls II. Regierung unternahmen, die Menschen von der Furcht vor positiven göttlichen Strafen befreyen zu wollen. Es ist aus der Geschichte bekannt, wie plötzlich dadurch Leichtsinn, Sittenrohigkeit, Sünden der Unkeuschheit und alle schreckliche Folgen der Gottesvergessenheit überhand nahmen. c) Diese Grundsätze jener englischen Philosophen verbreiteten sich darauf allmählig in Frankreich, durch Voltaire, Diderot, u. a., und wurden nach und nach seit 1740 auch in Deutschland von vielen angenommen und verbreitet. Was für einen Erfolg dieses gehabt habe, ist aus der Geschichte unsers Zeitalters bekannt. Es ist dem Evangelio sehr gemäß, ja, es ist der Geist des Evangelii selbst, Gott als die Liebe darzustellen. Es ist also recht, ja, es ist Pflicht eines evangelischen Lehrers, von der unendlichen Liebe Gottes zu predigen, besonders, wie sie sich in Jesu Christo geoffenbart hat. Darin muß sein ganzes Herz leben. Aber er muß dabey nie unterlassen, zu sagen, in welcher Ordnung und unter welchen Bedingungen (Art. XI.) man dieser Erweise der Liebe Gottes allein empfänglich sey. Denn eben das Evangelium, das nicht Worte genug finden kann, die unendliche Liebe Gottes zu preisen, stellt auch die Strafgerechtigkeit Gottes von einer höchst abschreckenden Seite vor, für alle die, welche sich nicht in die vorgeschriebene Ordnung begeben, und droht ihnen die unausbleiblichen härtesten Strafen in jener Welt. Daher ist beides zu verbinden. [Vergl. die kleine Schrift (vom General-Superintend. Jacobi in Celle): „Was soll ich zur Beruhigung meiner Seele glauben? Was soll ich hoffen bey den mannichfaltigen Meinungen der Gelehrten?“ u. s. f., 1790, S. 83. — 96.]

III. Ueber die Gerechtigkeit und Nothwendigkeit der Höllenstrafen; über die Sünden, die Verdammniß nach sich ziehen; und die verschiedenen Grade der Verdammniß.

1) Daß überhaupt Strafen in dem Zustande des Menschen nach dem Tode statt finden werden und müssen, ist beynahe allgemeiner Glaube aller Menschen auf dem Erdboden, welche über die Welt, über die Schicksale des Menschen als eines moralischen Wesens, und über die Eigenschaften Gottes unbefangen gedacht haben. Es leuchtet jedem in die Augen, daß hier auf Erden der Schauplatz der göttlichen Gerechtigkeit nicht sey, daß auf Erden das Schicksal des Menschen mit seinem moralischen Verhalten in keinem gehörigen Verhältniß stehe, daß der größte Bösewicht oft

nicht

nicht bestraft wird, ja äußerlich ruhig und glücklich lebt, der fromme und sittlich gute Mensch aber oft nicht belohnt wird, sondern äußerlich unglücklich und hart bedrückt ist. Dies steht mit unsern Begriffen von der göttlichen Gerechtigkeit, Güte und Weisheit im Widerspruch, und die Bestimmung des Menschen scheint das unerklärlichste Räthsel zu seyn. Sobald also jemand ein künftiges Leben glaubte und über das Mißverhältniß der menschlichen Schicksale nachdachte, so mußte er ganz natürlich auf den Gedanken gerathen, daß sich der Schauplatz der göttlichen Gerechtigkeit eigentlich erst in jener Welt öffne, und daß Bestrafung des Sünders dort eben so gewiß als die Belohnung des Frommen zu erwarten sey, weil das Gegentheil mit der Gerechtigkeit und Güte Gottes nicht bestehen könne. Vergl. den Artikel von der Vorsehung, vornehmlich §. 71. Num. VI. zuletzt, und Michaelis Ueber die Lehre der Schrift von der Sünde, S. 314. f. Dies ist daher die beständige Lehre des neuen Testaments. S. 2 Thess. 1, 5. ff. Röm. 2, 6. f.

2) Ursachen der Verdammniß. Nach den Vorstellungen der Nationen, die noch sehr beschränkte und mangelhafte Kenntnisse von der Sittenlehre haben, werden nur wenige sehr grobe Verbrechen nach dem Tode bestraft; bey mehrerer Erweiterung und Vervollkommnung der sittlichen Begriffe wächst die Anzahl derselben, und endlich kommt man zu dem richtigen Resultate, daß jede Sünde gestraft werden müsse. S. §. 150. II. 2. Es wird daher nach der ausdrücklichen Lehre des neuen Testaments Irreligiosität, (ungöttlicher Sinn, Gottesvergessenheit, ἀσεβεια,) jede Uebertretung der göttlichen Vorschriften und alle Arten von Lastern und Sittenverderbniß unausbleiblich in jener Welt bestraft, und zwar nicht bloß an denen, die ein ausdrückliches, geschriebenes Gesetz Gottes hatten, wie Juden und Christen, sondern auch an den Heiden, die bloß das Naturgesetz hatten. S. Röm. 2, 6. — 16. Gal. 4, 8. Matth. 25, 41. f. 1 Cor. 6, 9. und 2 Petr. 2, 1. — 3. Besonders wird die ἀπιστια (oder ἀπιθεια) als Ursache der Verdammniß angegeben, Marc. 16, 16. (wer ungläubig ist, wird verdammt), Joh. 3, 18. und V. 36. ὁ ἀπειθων υἱῳ οὐκ ὀψεται ζωην, ἀλλ' ἡ ὀργη του θεου μενει ἐπ' αὐτον. Darunter wird die vorsetzliche, wider bessere Ueberzeugung geschehene Verwerfung und Nichtbefolgung der Vorschriften Christi verstanden; dahin gehört auch der Abfall von der einmal als wahr erkannten christlichen Lehre, (apostasia,) z. B. Hebr. 10, 26. 39. Man kann also alles, was uns Strafen jener Welt zuzieht, unter ἀπιστια und ἀνομια zusammenfassen: verschuldeter Unglaube und Uebertretung der göttlichen Gebote; wer ἀπιστος und ἀνομος ist, der wird unselig seyn, (so verschieden auch die Grade sind); πιστις hingegen und ἐννομος βιος (εὐσεβια) haben die Seligkeit zur Folge, so groß auch die

Stu-

Stufenverschiedenheit seyn wird. Es versteht sich mithin, daß unter den Ungläubigen, die gestraft werden sollen, nicht solche mitbegriffen seyn können, die gar keine Gelegenheit zur Kenntniß des göttlichen Willens oder der christlichen Lehre, oder keine Fähigkeit dazu gehabt haben, kurz, die derselben ohne ihre Verschuldung ermangelten, wie die Kinder und viele Heiden. S. §. 121.

Anm. Ueber die Anzahl der Seligen und Verdammten sagt die Bibel nichts Bestimmtes. Als einmal jemand Christo die Frage vorlegte, ob die Zahl der Seligen klein seyn werde? so gab er nach Luc. 13, 23. f. eine Antwort darauf, die dies besagt: Thue solche Fragen nicht aus Vorwitz, thue, als ob du unter vielen Tausenden allein wärest. Es sind allerdings viele, die selig werden, (V. 28. 29. vergl. Offenbar. 7, 9.); aber unter ihnen sind viele, von denen man es nicht glaubt; nicht gerade die, welche sich für selig halten oder von andern selig gepriesen werden, V. 29. 30. Das sagt Christus auch oft und deutlich, daß unter seinen Bekennern viele wären, die nicht zur Seligkeit gelangen würden, ungeachtet er die Absicht habe, alle zur Seligkeit zu führen; als Matth. 20, 16. C. 22, 14.: Viele sind berufen, wenige auserwählt; d. h. viele, die mich hören, lassen sich zwar von mir unterrichten und werden äußerlich meine Anhänger, (κλητοι); wenige aber gehören zu den auserlesenen Guten, zu den Erkornen, gottgefälligen Christen, welche das thun, was ihnen geboten wird, (die so sind, wie sie seyn sollen). So ist es auch mit Matth. 7, 13. 14., wo Christus zeigt, daß der Weg, den der große Haufe der Lehrer das Volk führte, nicht der rechte sey, worauf man zur Seligkeit gelange; d. i. ihre Unterweisung sey nicht rechter Art und heilsam, ob ihr gleich die meisten folgten, (lata via); der rechte und sichere Weg, den er zeige, finde weniger Beyfall, (sey schmal und einsam, von wenigen betreten), weil er beschwerlicher sey, viel Aufopferung erfordere. Denn es waren schon damals wenige, die an ihn glaubten und seine Gebote von ganzem Herzen befolgten.

3) Da es Höllenstrafen giebt, so muß es auch verschiedene Grade, Stufenverschiedenheit derselben geben. [M. §. 9. p. 298. f.] Dies läßt sich schon a priori schließen und von der Gerechtigkeit Gottes erwarten. Denn es giebt verschiedene Grade der Sünden, eine ist größer als die andere, (s. §. 81. II.,) und folglich müssen auch die Strafen verhältnißmäßig verschieden seyn, die natürlichen sowohl als die positiven. Dies ist nun auch die beständige Lehre Jesu und der Apostel. Je mehr Kenntniß der Mensch von dem göttlichen Willen hatte, je mehr Gelegenheit und Antrieb er hatte, die Sünde zu meiden, je mehr Antrieb zum Glauben und zur Tugend, u. s. f., desto größer wird seine Verantwortung und Strafe seyn, wenn er nicht gewissenhaften Gebrauch davon gemacht hat. Der Knecht, der seines Herrn Willen weiß, und thut nicht danach, u. s. w. Wem viel gegeben ist, von dem wird viel gefordert, u. s. w. Matth. 10, 15. C. 23, 15. Luc. 12, 46. f. Daher sagt Paulus, Röm. 2, 9., daß die Heiden, die wider das Naturgesetz handeln, gestraft werden sollen; aber vornehmlich und mehr als sie (πρωτον) wer-

den

den die Juden gestraft werden, weil diese mehr Kenntnisse und Gelegenheit hatten, weil ihnen mehr gegeben war. Bey diesem Allgemeinen müssen wir stehen bleiben: κατα γνωσιν, πιστιν und ἐργα wird die Stufenverschiedenheit bestimmt werden. Denn nur Gott allein ist im Stande, die Strafen und die Grade derselben richtig zu bestimmen, weil er nach seiner Allwissenheit allein im Stande ist, den Grad der Sünde und Verschuldung dabey untrüglich festzusetzen. Es können daher viele, die wir für sehr verdammlich halten, nach Gottes Urtheil die Verdammniß, oder den Grad der Verdammniß, den wir ihnen zuerkennen, nicht verdienen; andere hingegen, denen wir Belohnung zusprechen würden, können in Gottes Augen sehr strafwürdig seyn.

§. 157.

Ueber die Dauer der Höllenstrafen; Gründe für und wider die unendliche Dauer derselben.

[M. §. 11. p. 300.—302.]

I. Gründe für die Unendlichkeit der Höllenstrafen, und was gegen diese Gründe gesagt ist oder gesagt werden kann.

1) Aus der heiligen Schrift. Im neuen Testamente werden die Höllenstrafen ausdrücklich als unendlich vorgestellt. Matth. 25, 41. 46. steht πυρ αἰωνιον und κολασις αἰωνιος dem ζωη αἰωνιος entgegen; in beiden Sätzen ist also αἰωνιος in einerley Bedeutung zu nehmen, per legem disjunctionis. Heißt es also bey ζωη unaufhörlich, ewig, so ist es auch bey πυρ so zu nehmen. Hienach müssen nun andere Stellen erklärt werden, als von den Engeln δεσμοι ἀϊδιοι, Jud. V. 6. vergl. 2 Petr. 2, 4. Offenbar. 14, 11.; ὀλεθρος αἰωνιος, 2 Thess. 1, 9.; Marc. 9, 44. 46. „ihr Wurm wird nicht sterben, ihr Feuer nicht verlöschen", vergl. Offenbar. 20, 10.; Joh. 3, 36. über den Ungläubigen μενει ἡ ὀργη θεου, οὐκ ὀψεται ζωην; Matth. 26, 24., wo Christus von Judas sagt: „ihm wäre besser, daß er nie geboren wäre".

Bemerkungen: 1) Ueber die Stellen, wo αἰων und αἰωνιος gebraucht wird. Viele halten sie nicht für entscheidend. Denn עוֹלָם und αἰων werden von jeder langen Dauer, jedem längern Zeitlauf gebraucht: a) Von der Dauer der vergangenen Zeit, den vergangenen Zeitläuften; alte Zeit, Vorzeit. So: πυλαι αἰωνιοι, Ps. 24, 7. 9.; ἐτη αἰωνια, Jahre der Vorzeit, Ps. 77, 5.; χρονοι αἰωνιοι, Röm. 16, 25.; ἀπ αἰωνος, Apostelg. 3, 21. b) Von der Dauer der künftigen Zeit, und allem dem, was lange währt, wenn es gleich zu seiner Zeit dennoch ein Ende hat oder bereits

wirklich gehabt hat. Denn für den bestimmten Begriff: Ewigkeit, haben die Hebräer und andere alte Völker kein ganz bestimmtes, einzelnes Wort. S. §. 20. III. (von der Ewigkeit Gottes). So setzt Paulus αἰωνιον dem προσκαιρῳ entgegen, 2 Cor. 4, 18. So διαθηκη αἰωνιος von Mosis Verfassung, wenn sie gleich ein Ende hatte, 2 Mos. 31, 16., und ἱερατεια αἰωνιος, 4 Mos. 25, 13. Hienach nun, meinen einige, könne κολασις αἰωνιος bedeuten: entweder die alte, längst von Gott bestimmte Pein oder Verdammniß, (wie auch Christus von der entgegenstehenden Glückseligkeit sage, sie sey προητοιμασμενη, Matth. 25, 34. 41.); oder die lange dauernde, Aeonen lang währende Verdammniß oder Glückseligkeit, ohne daß es gerade bestimmt das Endlose derselben anzeige; oder es könne auch beides in diesem Ausdruck zusammengefaßt seyn. In der unsichtbaren Welt sey alles αἰωνιον und ἀϊδιον. Da werde — wie es sich alle Nationen denken — nicht nach Jahren und kurzen menschlichen Perioden gerechnet, wie auf dieser Welt, sondern nach langen Perioden, nach Aeonen. Hiezu setzen noch einige, daß πυρ und κολασις αἰωνιος eigentlich den Ort, das Reich, den Aufenthalt der Verdammten, den Zustand der Verdammniß anzeigen könne, wie βασιλεια θεου und ζωη αἰωνιος den Ort, die Wohnung der Seligen. Dieser Ort könne ewig seyn, weil es nie an Bewohnern fehlen werde, d. h. an solchen, die der Sünden wegen Strafen litten. Es blieben immer zwey verschiedene Reiche, der Seligkeit und Verdammniß, deren Unterschied nie aufgehoben werden würde, welche nie vereinigt werden könnten. Es folge aber daraus nicht, daß gerade jedes Individuum, das einmal da gewesen sey oder Strafen gelitten habe, ewig darin verbleiben werde. 2) Die Ausdrücke Marc. 9., ihr Wurm stirbt nicht u. s. f., kämen auch Jes. 66, 24. von dem unglücklichen Schicksal gottesvergessener Israeliten vor, und würden hier auf die Höllenstrafen übergetragen. Aber so wenig dort Ewigkeit der Strafen, sondern nur Schrecklichkeit und lange Dauer angedeutet werde: eben so könne es wenigstens auch hier seyn. In dem μενει, Joh. 3., liege dies eben so wenig. Es stehe in Johannis Sprache statt εἰναι, und zeige nur die Gewißheit und Unausbleiblichkeit der Strafen an. 3) In der Stelle von Judas, Matth. 26., sey sprichwörtliche, populäre Sprache, wobey man nicht argutiren müsse: „der Mensch macht sich höchst unglücklich; wohl ihm, wenn er nie geboren wäre!“ Indessen mit der Gattung von Stellen, wo der klare Gegensatz: ζωη αἰωνιος und κολασις αἰωνιος, vorkommt, kann man so leicht nicht fertig werden, wie viele glauben; und wenn man sie ganz unbefangen und ohne daran zu künsteln erwägt, so wird man allerdings, wie Morus (p. 300. am Ende) bemerkt, die idea sempiternitatis, non autem longi temporis, darin nicht verkennen können. Denn da man in allen andern Stellen und Reden Christi ζωη αἰωνιος ohne

Wider-

Widerſpruch von einem immer dauernden glücklichen Leben nimmt, ſo iſt kein Grund vorhanden, es hier in einem andern Sinne zu nehmen. Und zeigt es dies auch hier an, ſo muß αἰωνιος per legem disjunctionis eben ſo ewig, unaufhörlich bedeuten. Nach dieſen Stellen aber müſſen dann die andern erklärt werden.

2) Man gebraucht auch anderweitige Gründe a priori für die Ewigkeit der Höllenſtrafen.

(1.) Die Schuld (culpa, reatus) der Sünden ſey unendlich, folglich müſſe es die Strafe auch ſeyn. Die beleidigte Majeſtät des Geſetzgebers ſey unendlich, alſo müßten es die Strafen auch ſeyn. Dieſes Argument gebrauchten ſchon mehrere Scholaſtiker, z. B. Thomas von Aquino, hernach Mosheim und andere Theologen der neuern Zeit.

Reſp. Es giebt keinen infinitum reatum peccatorum, und das Objekt, wogegen geſündigt wird, kann nicht immer der Maaßſtab ſeyn, wonach die Strafwürdigkeit der Sünde zu beurtheilen iſt; wenigſtens bey Gott findet das nicht ſtatt. S. §. 81. am Ende.

(2.) Jede Sünde hat ihre nachtheiligen Folgen in alle Ewigkeit für den, der ſie begeht, ſo wie jede Tugend oder gute Handlung ihre guten Folgen hat. Die Gottloſen ſind alſo unglücklich in alle Ewigkeit und leiden Strafen ihrer Sünden.

Reſp. Dies iſt ſehr richtig, wenn von den natürlichen Strafen oder übeln Folgen der Sünden die Rede iſt. Verſteht man dieſe, wenn von der Ewigkeit der Höllenſtrafen die Rede iſt, ſo muß man ſie in dieſem Sinne allerdings ewig nennen, indem der Glückſeligkeit der Sünder dadurch immer ſehr viel abgeht, ſelbſt wenn ſie ſich beſſern, und wenn auch alle poſitive Strafen derſelben wegfielen oder aufgehoben wären, weil die natürlichen Folgen ihrer Sünden bleiben; ſie ſtehen andern immer nach, denn es giebt Stufen in der Seligkeit und Verdammniß. Jedoch iſt hiebey auch dies zu merken: a) daß nicht alle Folgen unſerer Handlungen uns zugerechnet werden können, daß alſo nicht jede üble Folge unſerer Handlungen als Strafe angeſehn werden könne, ſonderlich in dem Falle, wenn wir die Folgen nicht vorausſehen konnten, oder wenn wir nicht mit Vorſatz ſündigten; und b) daß die göttliche Vorſehung die weiſe Einrichtung gemacht hat, daß ſelbſt aus den Sünden auch gute und nützliche Folgen entſtehen, die eben ſo unaufhörlich fortdauern, z. B. durch den Unglauben der Juden wurden, nach Paulus, die Heiden glücklich, (Röm. 11.). Auch dies

dies muß in Anschlag gebracht werden, zur Milderung der Schuld und Strafwürdigkeit vieler Sünden.

(3.) Man nimmt auch einen Beweis aus der scientia Dei ıedia her, (§. 22. l.). Gott habe von einigen Menschen voraus-:sehen, daß sie ohne Aufhören sündigen würden, wenn sie beständig er auf Erden lebten. Weil diese also die Anlage und den Willen :habt hätten, ihre Sünden unaufhörlich fortzusetzen, so würden sie ›n Gott mit Recht unaufhörlich gestraft. So schon Fulgentius, ıregor der Große, und unter den Neuern: Drexel, Baum-arten, Troschel, u. a.

Resp. Es läßt sich mit unsern Begriffen von Gerechtigkeit nicht reimen, daß Sünden, die nicht wirklich begangen sind, als wirklich begangen gestraft werden sollten. Bey Menschen nennen wir dies geradezu ungerecht und tyrannisch, wenn ein Richter nicht-begangene Sünden darum strafen wollte, weil er mit Gewißheit einsieht, daß sie von jemanden begangen seyn würden, wenn er Vermögen, Zeit und Gelegenheit gehabt hätte, sie zu begehen. Auch das Factum ist sehr zu bezweifeln, daß es Menschen geben sollte, welche, wenn sie hier immer lebten, in jeder möglichen Lage und unter allen Umständen unaufhörlich sündigen würden. Die christliche Lehre weiß nichts davon. Nach ihr werden von Gott gestraft τα ἐργα s. ἁ ἐπραξεν ἑκαστος, Röm. 2, 6. und 2 Cor. 5, 10.

(4.) Man leitet ferner die Unendlichkeit der Höllenstrafen bey n Verdammten aus dem bey ihnen unaufhörlich fortgehenden ang zur Sünde her und aus der daher entstehenden Unmög-chkeit der Besserung. Man sähe schon hier auf Erden, wie tief r Hang zur Sünde einwurzele, wenn sie lange fortgesetzt werde, ıd wie schwer, ja oft unmöglich hier schon die Besserung werde. ›er Gebrauch der Gnadenmittel (Besserungs- und Heiligungs-ittel) finde auch nur in diesem Leben statt. Dort wäre keine redigt des Wortes Gottes, keine Sakramente, u. s. f.; und die nade Gottes zur Besserung werde den Menschen dann ent-gen.

Resp. In diesen Sätzen ist mancherley Unbestimmtes und Unerweisliches. a) Der Zustand des künftigen Lebens ist von dem Zustande dieses Lebens sehr verschieden. Daß der Hang zur Sünde hier bey vielen so tief wurzelt und die Besserung so schwer hält, liegt häufig an den äußern Gegenständen, die den Menschen umgeben und auf seine Sinnlichkeit einen unwiderstehlichen Eindruck machen. Sobald diese Gegenstände entfernt werden können, oder nur der Eindruck derselben auf die Sinne geschwächt werden kann, so findet es sich, daß die Besse-

rung leichter wird. Nun aber sind die Verdammten in jenem Leben mit diesen äußern, die Sinne reizenden, Gegenständen nicht mehr umgeben. Bleiben nun also gleich noch die alten Eindrücke davon eine Zeit lang in ihrer Seele zurück, so müssen sie doch, bey der Abwesenheit der Gegenstände selbst, nach und nach schwächer werden, wie es die Natur der menschlichen Seele mit sich bringt. Es scheint also, daß, bisweilen wenigstens, in jener Welt der Hang zur Sünde nach und nach abnehmen müsse; zumal da die Verdammten nun die übeln Folgen der Sünden einsehen und lebhaft empfinden, ohne durch äußere sinnliche Gegenstände getäuscht und vom Nachdenken abgehalten zu werden, wie hier auf Erden. Also: b) Will man ihnen den Gebrauch der Vernunft und die moralische Natur nicht gänzlich absprechen; so wird man eingestehen müssen, es sey nicht unwahrscheinlich, daß sie auch in der Hölle noch Abscheu gegen die Sünde empfinden und den Hang dazu ablegen können, wenn gleich dort kein Wort Gottes gepredigt noch Sakramente administrirt werden. [M. p. 301.] Die Kenntnisse, die sie in jenes Leben aus diesem mit hinüber nehmen, können doch nicht ganz verschwinden, und von Gott läßt es sich nicht denken, daß er sie zum Sündigen zwingen, und ihnen so ganz seine Gnade versagen sollte, daß sie nicht einmal zur Erkenntniß ihrer Sünden kommen und ihre in diesem Leben gehegten Vorurtheile und Bosheiten ablegen könnten. Sonst strafte er ja Sünden mit Sünden und wäre selbst Urheber neuer Verbrechen. Sollten also die göttlichen Strafen nicht selbst an den Verdammten noch den Zweck erreichen können, daß sie dadurch wirklich gebessert würden? c) Wollte man aber sagen, ihre Strafen wären so hart, ihr Schmerz wäre so groß, daß dadurch nicht Besserung bewirkt werde, sondern Verzweiflung, Sinnlosigkeit, Raserey; so bedenkt man nicht, daß sich dies mit unsern Begriffen von der Gerechtigkeit und Güte Gottes nicht vereinigen läßt, und daß der nicht als Verbrecher von Gott gestraft werden kann, dem Er selbst alle Gelegenheit zur Besserung und alle Freyheit zum Handeln entzogen hat, sondern nur der, der Freyheit hatte und die dargebotene Gelegenheit und die Mittel zur Besserung nicht gebrauchen wollte.

II. Gründe für die Endlichkeit der Höllenstrafen und was dagegen gesagt werden kann. Außer dem, was sich zur Entkräftung der gewöhnlichen Meinung sagen läßt, führt man für diese Meinung noch andere positive Gründe an, die aber nicht alle gleiche Stärke haben.

1) Aus dem neuen Testamente. a) Man beruft sich auf Petri Ausspruch, Apostelg. 3, 21., wo χρονοι αποκαταστασεως παντων vor-

vorkommen, die Gott schon durch die Propheten von Alters her verheißen habe. Dies verstehen viele von künftiger Wiederherstellung der verdammten Geister und Menschen in einen glücklichen Zustand, die man daher Wiederbringung genannt hat. b) Man leitet dies her aus der Kraft und Allgemeinheit des Verdienstes Christi. Man habe keinen Grund, die heilsamen Wirkungen desselben bloß auf dieses Leben einzuschränken; auch im künftigen sey es noch wirksam, wenn der Mensch sich bessern wolle. So argumentiren mehrere, und beziehen sich unter anderm auf 1 Cor. 15, 22. — 28., wo θανατος Unglück, Sündenstrafe bedeute.

Resp. Aus dem neuen Testamente kann man schlechterdings keinen deutlichen Beweis für die Lehre von der Endlichkeit der Höllenstrafen führen. (1.) 1 Cor. 15. handelt vom Tode im eigentlichen Sinne, da θανατος der Todtenauferstehung entgegen steht, und da ausdrücklich gesagt wird, Christus werde durch die Todtenerweckung diesen letzten Feind des Menschengeschlechts besiegen. Vergl. §. 98. am Ende. Dies wird also als sein letztes großes Werk zum Besten des Menschengeschlechts beschrieben, und nach dieser Stelle dürfte daher von Christo und von dessen Verdienste jenseits des Grabes zum Besten der Verdammten keine Wirkung zu erwarten seyn. (2.) Daß Apostelg. 3. hieher nicht gehöre, ist wohl ohne Zweifel. [S. Ernesti's Programm zu dieser Stelle, in Opusc. theol. p. 477. f.] Vergl. §. 97. am Ende. Sinn der Stelle: Der Himmel habe Christum aufgenommen oder halte ihn bey sich zurück, so lange (ἀχρις οὐ) die glückliche Periode des neuen Testaments dauere. Er komme nicht wieder zur Stiftung eines irdischen Reichs. Im zwanzigsten Verse hieß es: καιροι ἀναψυξεως ἀπο Κυριου, und Hebr. 9, 10.: καιρος διορθωσεως. So ist es auch Matth. 17, 11. Ἠλιας (d. h. Johannes) ἀποκαταστησει παντα; der Ausdruck aus den LXX Mal. 4, 6. Παντα geht auf alles, was einer Besserung bedarf in Religionssachen, und was von den Propheten verheißen ist. [Vergl. Morus p. 301. oben.] (3.) Es ist auch in Christi Reden keine einzige Stelle, worin Hoffnung zur Beendigung der Höllenstrafen gemacht würde. S. z. B. Luc. 16.

2) Unter den Vernunftgründen für Endlichkeit der Höllenstrafen ist der Hauptgrund der, der aus unsern Begriffen von den göttlichen Eigenschaften, der Güte, Weisheit und Gerechtigkeit, hergenommen wird. Wie läßt es sich — sagt man — hiemit vereinigen, daß Gott eine so große Anzahl vernünftiger Geschöpfe auf immer unglücklich machen sollte? Wie könnte Gott, der die Liebe selbst ist, seine Geschöpfe darum ewig strafen, weil

ſie doch immer nur wenig Jahre lang leichtſinnig, laſterhaft, vernunftlos gelebt haben? Hier ſcheine kein Verhältniß zu ſeyn. Oder: wie konnte er Geſchöpfe hervorbringen, deren unaufhörliches Unglück er vorherſah?

Hiegegen kann man einwenden: a) So wahr dies auch im Allgemeinen iſt, ſo iſt doch der eingeſchränkte menſchliche Verſtand ſchlechterdings nicht im Stande, in einzelnen Fällen zu beſtimmen, was von der göttlichen Güte, Weisheit und Gerechtigkeit zu erwarten ſey, was ihr gemäß oder nicht gemäß ſey. Möge es daher immer ſo ſcheinen, daß es der göttlichen Güte u. ſ. w. gemäß ſey, die Höllenſtrafen zu endigen, es folgt aber nicht daraus, daß es wirklich geſchehen müſſe und werde. Wenn wir nicht ſähen, daß Gott eine Welt geſchaffen habe, worin ſo viel phyſiſches und moraliſches Uebel iſt, ſo würden wir gerade eben ſo philoſophiren, und bündig zu beweiſen meinen: Gott habe, vermöge ſeiner Güte u. ſ. w., eine ſolche Welt nicht können exiſtiren laſſen. b) Man erinnert, daß Gott nicht allein auf einzelne Individua, ſondern auf das Ganze ſeiner Schöpfung Rückſicht nehme, und daß er das Wohl des Ganzen dem Wohl einiger Wenigen vorziehen müſſe. Der Verbrecher ſelbſt könne nicht immer durch die über ihn verhängte Strafe gebeſſert werden, aber ſein Beyſpiel könne dann doch andern zur Abſchreckung und folglich dieſen zum Beſten gereichen. Vergl. Röm. 9, 17. 22. So könnten alſo nun die ewigen Höllenſtrafen, die über einige ergingen, zur Abſchreckung vielleicht vieler anderer Geſchöpfe im unermeßlichen Reiche Gottes in alle Ewigkeit dienen, z. B. der guten Engel, der ſeligen Menſchen, und vielleicht noch anderer Weſen außer dieſer Erde. Es könne alſo dadurch ein überwiegender Vortheil für viele geſtiftet werden. Auf dieſe Art ſtellt Michaelis die Sache vor, in der Schrift: Von der Sünde, S. 325. f. Einen gleichen Gedanken hat Sokrates bey Plato im Gorgias am Ende: „er glaube, die Unverbeſſerlichen würden ewig geſtraft als παραδειγματα, ἱνα ἀλλοι ὁρωντες — φοβουμενοι βελτιους γιγνωνται“. Es iſt ſehr viel Wahrſcheinliches in dieſem Gedanken. Andere aber ſuchen ihn dadurch zu entkräften, daß ſie bemerken, es ſey dies zu menſchlich und eingeſchränkt von Gott gedacht. Ihm könne es ja an andern Mitteln nicht fehlen, wodurch dieſer Zweck noch leichter und ſicherer erreicht werde. Es ſey ferner ſehr zu bezweifeln, daß dies Beyſpiel der Ewigverdammten bey allen ſo mächtig wirken und ſie wirklich von Sünden abſchrecken würde. Wenigſtens ſey dies hier auf Erden nicht der Fall bey vielen Menſchen, die von der Ewigkeit der Höllenſtrafen auf das feſteſte überzeugt wären. Es ſey auch bey menſchlichen Geſetzgebern und Richtern eine Unvollkommenheit, die alſo auf den höchſten Geſetzgeber nicht übergetragen werden dürfe, daß ihre Strafen oft bloß zur Ab-

Abschreckung anderer dienten, aber die Besserung des Gestraften selbst nicht bewirken könnten. S. §. 31, 2. (von der Strafgerechtigkeit Gottes).

§. 158.

Resultat aus den zusammen verglichenen und erwogenen Gründen für und wider die unendliche Dauer der Höllenstrafen; und Abriß einer Geschichte dieser Lehre.

I. Resultat aus den Gründen dafür und dawider, wenn sie gegen einander gewogen werden.

1) Es ist keine einzige klare Stelle im neuen Testamente, weder in Christi Reden noch in den Schriften der Apostel, vorhanden, welche die Hoffnung einer gänzlichen und allgemeinen Aufhebung aller Höllenstrafen begründete; vielmehr besagen mehrere Stellen ausdrücklich das Gegentheil. S. §. 157. I. 1. und II. 1.

2) Zur Erläuterung und Bestätigung des Vortrags der heiligen Schrift über die Lehre von der Dauer der Strafen in jener Welt dient Folgendes theils aus der heiligen Schrift selbst, theils aus der Vernunft. Es giebt eine doppelte Art der Höllenstrafen:

a) Natürliche Strafen. So wie jede moralisch gute Handlung ihre unaufhörlich guten Folgen hat für den, der sie vollbringt: so auch jede böse Handlung. Dies ist in der von Gott selbst gemachten weisen Einrichtung der Dinge gegründet. Also, wenn von natürlichen Strafen die Rede ist, so ist es auch der Vernunft einleuchtend, wie eine unaufhörliche Dauer der Höllenstrafen behauptet werden könne. Ja, die Vernunft kann sich die Sache nicht einmal anders denken, da keine Verheißung Gottes, weder in der heiligen Schrift noch außer derselben, vorhanden ist, daß die natürlichen übeln Folgen begangener Sünden jemals aufhören sollen. Dies müßte durch ein unbegreifliches Wunder geschehen, wozu keine Verheißung da ist. Also in Absicht der natürlichen Strafen ist unaufhörliche Dauer derselben nach Vernunft und Schrift zu behaupten. Vergl. §. 157. I. 2.

b) Positive Strafen. Von diesen läßt es sich denken, daß sie aufgehoben werden können, ja, man kann aus Vernunftgründen viel Wahrscheinliches dafür sagen. Es scheint nämlich der Güte und Gerechtigkeit Gottes gemäß zu seyn, wenn man hofft, daß er die positiven Strafen dann aufheben werde, wenn der Sünder noch in jenem Leben wirklich zur Erkenntniß kommt und ernstlich seinen Sinn ändert. Daß aber in jener Welt die Besserung eines Sün-

Sünders etwas ganz unmögliches sey, lehrt die Schrift nicht. S. §. 157. I. 4. vergl. §. 63. II. Anm. (von den bösen Engeln). Und daß auch diese Unglücklichen von den thätigen Erweisen der Güte und Gerechtigkeit Gottes keinesweges gänzlich ausgeschlossen sind, erhellt schon daraus, weil die Bibel ausdrücklich lehrt, daß das Schicksal einiger Verdammten gelinder und erträglicher seyn werde, als anderer. S. Matth. 11, 22. 24. C. 10, 15. Luc. 12, 48. Es könnte also der Ausdruck: κολασις αιωνιος, vielleicht bloß auf die natürlichen, nicht aber auf die positiven Strafen gehen. Aber beweisen läßt es sich doch nicht, daß der Ausdruck ausschließlich auf die natürlichen Strafen allein gehe und gehen müsse; es wäre auch möglich, daß der Ausdruck auf beide Arten der Strafen ginge. Kurz, alle bloß philosophische Gründe geben in dieser Sache nur einen gewissen Grad von Probabilität; entscheiden läßt sich hier nichts dadurch, denn wir wissen schlechterdings nicht genug, worin die positiven Strafen jener Welt bestehen werden: wir können also bey einem uns unbekannten Gegenstande nicht absprechend und entscheidend behaupten, daß das Prädikat der unendlichen Dauer bey ihm unmöglich sey. Gesetzt nun aber auch, die positiven Strafen hörten bey einer wirklich erfolgten Sinnesänderung gänzlich auf, so hören doch darum die natürlichen übeln Folgen der begangenen Sünden nicht auf. Diese können zwar nach erfolgter Besserung leichter und erträglicher werden; aber in dem Grade kann ein solcher doch nicht glücklich werden, wie ein anderer, welcher dergleichen nicht begangen hat. Ein solcher wird andern immer nachstehen, und es wird eine große Kluft zwischen ihm und diesen befestigt seyn.

3) Die Lehrweisheit, die Jesus und seine Apostel im Vortrage dieses Dogma's beständig beobachten, müssen auch wir als christliche Lehrer nachahmen. Nie müssen wir in praktischen Lehrvorträgen in Spekulation hierüber eingehen, nie auf Erörterung gelehrter Fragen uns einlassen, welche die Ungeübten nicht verstehen und nur gar zu leicht mißdeuten und mißbrauchen. Den Unterschied zwischen positiven und natürlichen Strafen kann man ihnen auch nicht ganz deutlich machen, (daher sich auch die heilige Schrift in diese Erörterung nie einläßt); und daß die positiven Strafen in jener Welt gewiß einmal aufhören würden, kann man weder aus der heiligen Schrift noch aus anderweitigen Gründen ungezweifelt darthun. Es ist dabey nicht möglich, zu verhüten, daß die Lehre von der Endlichkeit der Höllenstrafen von dem großen Haufen nicht auf mannichfaltige Weise zu seinem eignen Schaden gemißbraucht würde, wenn sie noch so behutsam vorgetragen wird. Also bleibe man bey der einfachen Schriftlehre; um so mehr, da wir von dem Zustande der künftigen Welt so gar wenig wissen und also hier so leicht irren können.

nen. Wären uns in diesem Leben deutlichere Aufschlüsse über dies alles nöthig und nützlich, so würde sie uns Gott entweder durch die Natur, oder in der nähern Offenbarung, oder in beiden zugleich gegeben haben. Da er sie nun aber nicht gegeben hat, so halte sich der christliche Lehrer treu und gewissenhaft an das allein, was Christus und seine Apostel darüber gelehrt haben, ohne etwas dazu oder davon zu thun.

Anm. Einige Neuere, die es anerkennen, daß in der Schrift wirklich endlose Strafen gedrohet würden, die dies aber ihren anderweitigen philosophischen und theologischen Meinungen nicht angemessen finden, sind gar auf den Gedanken gerathen, daß Gott diese ewigen Strafen bloß gedrohet habe, um desto wirksamer dadurch abzuschrecken und das Ansehn seiner Gesetze desto sicherer aufrecht zu erhalten; daß es aber bey ihm stehe, in welchem Maaße er diese Drohungen erfüllen wolle. Er könne und werde bey der Vollziehung von der Strenge der Drohung wohl etwas nachlassen. So Tillotson, Predigt von der höllischen Qual, (Pred. 2ter Theil, Pr. 11.). Diese Ansicht fanden auch mehrere deutsche Theologen, als Büsching, Bahrdt (in s. Dogmat.), Leß, u. a., nicht unwahrscheinlich. Allein dies ist Gottes nicht würdig. Menschliche Gesetzgeber nehmen wohl ihrer Schwäche wegen zu dergleichen Hülfsmitteln bisweilen ihre Zuflucht, um ihre Gesetze aufrecht zu erhalten; und doch hat es auch hier meist sehr üble Folgen und geschieht von schwachen Fürsten am häufigsten. Aber Gott dem Wahrhaftigen ziemt dies nicht, und er bedarf eines solchen Hülfsmittels nicht, da es ihm nie an Mitteln fehlen kann, die dies bewirken, ohne mit seiner Wahrhaftigkeit in Widerspruch zu kommen. Die ganze Kraft und Wirkung aller Drohungen, die den göttlichen Gesetzen beygefügt sind, würden doch geschwächt werden. Denn die Menschen sind ohnehin geneigt, zu glauben, daß es so genau nicht genommen und so hart nicht hergehen werde, weil sie dies bey menschlichen Gesetzen und den beygefügten Drohungen derselben gewohnt sind. Solchen schädlichen Vorurtheilen arbeitet eben deswegen die heilige Schrift mit größtem Nachdruck entgegen und schärft überall die Lehre von der Wahrhaftigkeit und unausbleiblichen Erfüllung aller göttlichen Drohungen ein; z. B. Hebr. 4, 12. 13.

II. Uebersicht der Geschichte dieser Lehre unter den Christen. [Vergl. Burnet, De statu mortuorum et resurgentium; J. A. Dietelmair, Histor. antiquior commenti fanatici de ἀποκαταστασει παντων, Altorf 1769, 8.; und Cotta, Historia succincta dogmatis de poenarum infernalium duratione, Tub. 1774.]

1) Von der Simplicität des ältesten christlichen Zeitalters kann man keine tiefgelehrte philosophische Erörterungen und Bestimmungen hierüber erwarten. Man begnügte sich damals mit der einfachen apostolischen Lehre, die wir im Vorhergehenden haben kennen lernen, und bediente sich derselben mit dem besten Erfolge in den didaktischen und paränetischen Vorträgen. Nach und nach, da man seit dem zweyten Jahrhundert anfing, Schulphilosophie mit dem Christenthum zu verbinden, kam man auch darauf, hierüber zu spekuliren. Einige suchten den Begriff von αἰωνιος näher zu bestimmen,

und

Sünders etwas ganz unmögliches sey, lehrt die Schrift nicht. S. §. 157. l. 4. vergl. §. 63. II. Anm. (von den bösen Engeln). Und daß auch diese Unglücklichen von den thätigen Erweisen der Güte und Gerechtigkeit Gottes keinesweges gänzlich ausgeschlossen sind, erhellt schon daraus, weil die Bibel ausdrücklich lehrt, daß das Schicksal einiger Verdammten gelinder und erträglicher seyn werde, als anderer. S. Matth. 11, 22. 24. C. 10, 15. Luc. 12, 48. Es könnte also der Ausdruck: κολασις αιωνιος, vielleicht bloß auf die natürlichen, nicht aber auf die positiven Strafen gehen. Aber beweisen läßt es sich doch nicht, daß der Ausdruck ausschließlich auf die natürlichen Strafen allein gehe und gehen müsse; es wäre auch möglich, daß der Ausdruck auf beide Arten der Strafen ginge. Kurz, alle bloß philosophische Gründe geben in dieser Sache nur einen gewissen Grad von Probabilität; entscheiden läßt sich hier nichts dadurch, denn wir wissen schlechterdings nicht genug, worin die positiven Strafen jener Welt bestehen werden: wir können also bey einem uns unbekannten Gegenstande nicht absprechend und entscheidend behaupten, daß das Prädikat der unendlichen Dauer bey ihm unmöglich sey. Gesetzt nun aber auch, die positiven Strafen hörten bey einer wirklich erfolgten Sinnesänderung gänzlich auf, so hören doch darum die natürlichen übeln Folgen der begangenen Sünden nicht auf. Diese können zwar nach erfolgter Besserung leichter und erträglicher werden; aber in dem Grade kann ein solcher doch nicht glücklich werden, wie ein anderer, welcher dergleichen nicht begangen hat. Ein solcher wird andern immer nachstehen, und es wird eine große Kluft zwischen ihm und diesen befestigt seyn.

3) Die Lehrweisheit, die Jesus und seine Apostel im Vortrage dieses Dogma's beständig beobachten, müssen auch wir als christliche Lehrer nachahmen. Nie müssen wir in praktischen Lehrvorträgen in Spekulation hierüber eingehen, nie auf Erörterung gelehrter Fragen uns einlassen, welche die Ungeübten nicht verstehen und nur gar zu leicht mißdeuten und mißbrauchen. Den Unterschied zwischen positiven und natürlichen Strafen kann man ihnen auch nicht ganz deutlich machen, (daher sich auch die heilige Schrift in diese Erörterung nie einläßt); und daß die positiven Strafen in jener Welt gewiß einmal aufhören würden, kann man weder aus der heiligen Schrift noch aus anderweitigen Gründen ungezweifelt darthun. Es ist dabey nicht möglich, zu verhüten, daß die Lehre von der Endlichkeit der Höllenstrafen von dem großen Haufen nicht auf mannichfaltige Weise zu seinem eignen Schaden gemißbraucht würde, wenn sie noch so behutsam vorgetragen wird. Also bleibe man bey der einfachen Schriftlehre; um so mehr, da wir von dem Zustande der künftigen Welt so gar wenig wissen und also hier so leicht irren können.

nen. Wären uns in diesem Leben deutlichere Aufschlüsse über dies alles nöthig und nützlich, so würde sie uns Gott entweder durch die Natur, oder in der nähern Offenbarung, oder in beiden zugleich gegeben haben. Da er sie nun aber nicht gegeben hat, so halte sich der christliche Lehrer treu und gewissenhaft an das allein, was Christus und seine Apostel darüber gelehrt haben, ohne etwas dazu oder davon zu thun.

Anm. Einige Neuere, die es anerkennen, daß in der Schrift wirklich endlose Strafen gedrohet würden, die dies aber ihren anderweitigen philosophischen und theologischen Meinungen nicht angemessen finden, sind gar auf den Gedanken gerathen, daß Gott diese ewigen Strafen blos gedrohet habe, um desto wirksamer dadurch abzuschrecken und das Ansehn seiner Gesetze desto sicherer aufrecht zu erhalten; daß es aber bey ihm stehe, in welchem Maaße er diese Drohungen erfüllen wolle. Er könne und werde bey der Vollziehung von der Strenge der Drohung wohl etwas nachlassen. So Tillotson, Predigt von der hölischen Qual, (Pred. 2ter Theil, Pr. 11.). Diese Ansicht fanden auch mehrere deutsche Theologen, als Büsching, Bahrdt (in s. Dogmat.), Leß, u. a., nicht unwahrscheinlich. Allein dies ist Gottes nicht würdig. Menschliche Gesetzgeber nehmen wohl ihrer Schwäche wegen zu dergleichen Hülfsmitteln bisweilen ihre Zuflucht, um ihre Gesetze aufrecht zu erhalten; und doch hat es auch hier meist sehr üble Folgen und geschieht von schwachen Fürsten am häufigsten. Aber Gott dem Wahrhaftigen ziemt dies nicht, und er bedarf eines solchen Hülfsmittels nicht, da es ihm nie an Mitteln fehlen kann, die dies bewirken, ohne mit seiner Wahrhaftigkeit in Widerspruch zu kommen. Die ganze Kraft und Wirkung aller Drohungen, die den göttlichen Gesetzen beygefügt sind, würden doch geschwächt werden. Denn die Menschen sind ohnehin geneigt, zu glauben, daß es so genau nicht genommen und so hart nicht hergehen werde, weil sie dies bey menschlichen Gesetzen und den beygefügten Drohungen derselben gewohnt sind. Solchen schädlichen Vorurtheilen arbeitet eben deswegen die heilige Schrift mit größtem Nachdruck entgegen und schärft überall die Lehre von der Wahrhaftigkeit und unausbleiblichen Erfüllung aller göttlichen Drohungen ein; z. B. Hebr. 4, 12. 13.

II. Uebersicht der Geschichte dieser Lehre unter den Christen. [Vergl. Burnet, De statu mortuorum et resurgentium; J. A. Dietelmair, Histor. antiquior commenti fanatici de ἀποκαταστασει παντων, Altorf 1769, 8.; und Cotta, Historia succincta dogmatis de poenarum infernalium duratione, Tub. 1774.]

1) Von der Simplicität des ältesten christlichen Zeitalters kann man keine tiefgelehrte philosophische Erörterungen und Bestimmungen hierüber erwarten. Man begnügte sich damals mit der einfachen apostolischen Lehre, die wir im Vorhergehenden haben kennen lernen, und bediente sich derselben mit dem besten Erfolge in den didaktischen und paränetischen Vorträgen. Nach und nach, da man seit dem zweyten Jahrhundert anfing, Schulphilosophie mit dem Christenthum zu verbinden, kam man auch darauf, hierüber zu spekuliren. Einige suchten den Begriff von αἰωνιος näher zu bestimmen,

und

und darzuthun, daß damit nicht nothwendig Strafen, die unaufhörlich dauern, bezeichnet würden; andere drangen dagegen auf die Proprietät des Ausdrucks, und wollten ihn im schärfsten Sinne des Worts genommen wissen; und so entstanden zwey Parteyen. Beide würden vielleicht einige Vereinigungspunkte oder doch Annäherungspunkte gefunden haben, wenn sie hiebey den Unterschied zwischen natürlichen und positiven Strafen gehörig angewendet hätten. Aber diese Unterscheidung vermißt man bey den meisten Alten; wenigstens dachten sie sich dieselbe nicht deutlich genug, mit allen Folgerungen, die daraus hergeleitet werden können.

2) Die Behauptung, daß die Höllenstrafen endlich wären, findet man zuerst deutlich bey einigen christlichen Lehrern der alexandrinischen Schule des zweyten Jahrhunderts. Sie nahmen ihre Vorstellungsart augenscheinlich aus den Grundsätzen der Platonischen Philosophie. Plato sah die Strafen bloß als Arzneymittel an, und war der Meinung, daß alle Geister und Seelen, die nicht ganz unverbesserlich wären, dadurch sittlich gereinigt oder gebessert, und zum Genuß der Seligkeit, (wiewohl einer den Graden nach sehr verschiedenen Seligkeit,) gelangen würden. Doch behauptete er, wie Sokrates, eine unaufhörliche Strafe bey den Unverbesserlichen. Vergl. §. 150. Schon bey Clemens von Alexandrien (Strom. 4. und 6.) findet man deutliche Aeußerung jener Platonischen Ideen. Noch deutlicher aber lehrte Origenes, im dritten Jahrhundert, ἀποκατάστασιν δαιμονίων καὶ ἀσεβῶν ἀνθρώπων und πρόσκαιρόν εἶναι κόλασιν ἀσεβῶν ἀνθρώπων, und suchte es mit vielerley Gründen zu erweisen. In seinen noch vorhandenen Schriften, als: Cont. a Celsum, V. 15., De princip. II. 5., Homil. 19. in Jerem., sind klare Stellen; und die Alten, als Athanasius, u. a., sind darin einig, daß er dies gelehrt habe. Ohne Grund haben es einige Neuere läugnen wollen. Viele gelehrte griechische Kirchenväter folgten dem Origenes hierin, als Diodor aus Tarsus, Theodor von Mopsvestia, und andere sogenannte Origenisten; auch in der lateinischen Kirche war diese Meinung im vierten und fünften Jahrhundert sehr ausgebreitet, wie wir aus Augustin und Hieronymus wissen. Andere hingegen, von den gleichfalls sehr angesehenen griechischen Lehrern, behaupteten die Endlosigkeit, als Gregor von Nazianz, Basilius, Johann von Constantinopel, und unter den lateinischen Hieronymus, Augustin, u. a. Schon im vierten Jahrhundert wurden Origenes und seine Anhänger, dieser und anderer Lehren wegen, die bisher frey gewesen waren, hart beschuldigt, und endlich wurde gar das Anathema darüber gesprochen. Unter den Gegnern der Origenisten und dieser Lehre zeichnete sich sonderlich Theophilus von Alexandrien aus, im vierten und fünften Jahrhundert. Es wurde dies Dogma daher auf dem vierten

Concil

Concil zu Carthago, im Jahr 398, und hernach auf mehrern verdammt, und dagegen das Dogma von Endlosigkeit der Höllenstrafen als Kirchenlehre festgesetzt.

3) Gleichwohl hat es nie an Vertheidigern der Lehre von der Endlichkeit der Höllenstrafen gefehlt, selbst nicht im Mittelalter und unter den Scholastikern, z. B. im neunten Jahrhundert Scotus Erigena, und im zwölften der Abt Raynaldus, obgleich die größere Anzahl der Lehrer bey der entgegengesetzten Lehre beharrte und sie mit neuen Gründen zu bestätigen suchte, wie Thomas von Aquino, u. a. Aber in einen sehr übeln Ruf kam dies Dogma hauptsächlich seit dem sechzehnten Jahrhundert im Occident dadurch, daß es von verschiedenen schwärmerischen und aufrührischen Parteyen behauptet und mit ihren fanatischen Erwartungen und Planen verbunden wurde, als von den Anabaptisten. Man sah daher schon die Behauptung dieser Meinung als Theilnahme an ihren übrigen Ausschweifungen und als Signal zur Rebellion an. Deshalb wird sie auch in den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche als eine wiedertäuferische Lehre verworfen, [Augsb. Conf. Art. XVII.,] und in der Form, wie sie von diesen behauptet wurde, verdient sie auch die lauteste Mißbilligung. Ferner gab es im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert unter den übelberüchtigten christlichen Freydenkern einige, die dasselbe lehrten, als unter den Socinianern; und dadurch wurde die Lehre vollends bey den Andersdenkenden verhaßt. In den neuern Zeiten ging es gerade eben so. Es wurde diese Lehre behauptet theils von einigen Männern der protestantischen Kirche, die von vielen der Schwärmerey beschuldigt wurden, als Petersen, Lavater, u. a., theils von verschiedenen Freydenkenden in der Philosophie und Theologie, wiewohl von beiden aus verschiedenen Ursachen und mit sehr verschiedenen Gründen. Vertheidiger der gewöhnlichen Meinung unter den Neuern sind: Mosheim, Anhang zu seinen Predigten; unter den Philosophen Leibnitz; Baumgarten, in der Dogmatik, und Vindiciae poenarum aeternarum, Halle 1742; Schubert, Vernünftige Gedanken von der Endlichkeit der Höllenstrafen, 3te Ausg., Jena 1758; Heinr. Meene, Gute Sache der Lehre von der unendlichen Dauer der Höllenstrafen, Helmstädt 1748; Schlitte, (J. G.), Ueberlegung der beiderseitigen Gründe für und wider die unendliche Unglückseligkeit der Verbrecher, u. s. w. Vergl. auch Michaelis Von der Sünde u. s. f. — Für die Endlichkeit der Höllenstrafen: Soner, in einer scharfsinnigen philosophischen Schrift, die Leibnitz widerlegt hat, (Lessing's Beyträge zur Geschichte und Literatur, 1r Beytrag, Braunschweig 1773, S. 201.); Eberhard, Apologie des Sokrates, Th. 1. und

und 2.; Gruner, Theol. dogmat. p. 636.; Basedow, Philalethie, S. 539. f.; Steinbart, System u. s. w. Mit vieler Ueberlegung ist die Schrift abgefaßt: Ueber die Strafe der Verdammten und deren Dauer, Leipzig 1782, vergl. Zusätze zu dem Versuche eines Ungenannten über die Strafen der Verdammten und deren Dauer, Leipzig 1782. Die Gründe beider Parteyen sind hier geprüft und es ist eine Art von Mittelweg gewählt. Es haben auch einige behauptet, daß die Gottlosen nach ausgestandenen Höllenqualen endlich vernichtet werden würden, und haben dies mortem aeternam genannt, s. §. 151. am Ende; aber nach dem biblischen Sprachgebrauch ist θανατος ſ. ὀλεθρος αἰωνιος oder δευτερος nicht Vernichtung, sondern ewige Verdammniß.

Ueber die ewige Seligkeit.

§. 159.

Einleitung in diese Lehre, und Erläuterung der in der heiligen Schrift gebrauchten Ausdrücke von der ewigen Seligkeit der Frommen.

I. Daß ein glücklicheres Leben nach dem Tode zu erwarten sey, ist bey einigem Nachdenken über den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Lebens und über die Eigenschaften Gottes, seine Güte, Gerechtigkeit und Weisheit, schon aus Vernunftgründen in hohem Grade wahrscheinlich. S. die Gründe für die Unsterblichkeit der Seele §. 149. Der Mensch und seine Bestimmung sind das unauflöslichste Räthsel, wenn er bloß für dieses Leben das Daseyn erhalten hat. Nur dadurch kann es gelöset werden, wenn angenommen wird, daß die Periode seines Daseyns über dies Leben hinaus reicht, und daß da erst eigentlich das glückliche Leben angeht, wo der Fromme die Früchte seiner Aussaat erntet. Die Bestimmung des Menschen, als eines sittlichen Wesens, ist Heiligung und die damit im Verhältniß stehende Glückseligkeit. Was 1) die Heiligung (sittliche Vollkommenheit) betrifft, so ist und bleibt sie höchst mangelhaft in diesem Leben; und auch der, der es am weitesten darin gebracht hat, bleibt hier weit hinter dem großen Ziele zurück, das ihm vorgesteckt ist, und das er, (wie ihm sein eignes inneres Gefühl sagt,) doch eigentlich erreichen sollte. Und 2) in Absicht der Glückseligkeit, (der leiblichen sowohl als der

geis

geistigen,) müssen wir bekennen: Niemand ist in diesem Leben vollkommen glücklich, ungeachtet allen der Trieb nach Glückseligkeit und ein unauslöschlicher Durst nach dem Genuß derselben vom Schöpfer eingepflanzt ist. Aber wie dürftig und kärglich ist hier auf Erden die Befriedigung dieses Triebes, auch bey denen, die nach anderer Urtheil beneidenswerth glücklich sind! Schön und wahr ist dies im Predigerbuche ausgeführt, es ist wahre Philosophie des Lebens darin. Zwar werden der Werth und Reiz angenehmer Empfindungen für Geist und Körper durch unangenehme erhöhet, dann nämlich, wenn unangenehme vorangehen und angenehme darauf folgen; z. B. dem Genesenden, der während seiner Krankheit große Schmerzen litt, macht die bloße Schmerzlosigkeit große Freude, die uns, die wir dergleichen Schmerzen vorher nicht fühlten, keine Quelle der Freude ist. Aber gerade umgekehrt ist es gewöhnlich im menschlichen Leben hier auf Erden. Die frohesten Tage sind das Eigenthum des Jugendalters; hier ist volle Kraft und Lebensblüthe. Je älter wir werden, desto mehr Verwickelung in Geschäfte, desto mehr Sorgen, Kummer, unangenehme Empfindungen, Schwachheiten des Leibes und Geistes, wohl gar Verachtung und Dürftigkeit. Welch trauriges Loos der Menschheit, wenn kein künftiges glückliches Leben zu erwarten ist! Wie viele Menschen werden mit großen Anlagen und Kräften des Geistes geboren, die sie hier nie vollkommen ausbilden können, entweder weil sie frühzeitig sterben, oder aller Gelegenheit zur Entwickelung und Ausbildung entbehren! Diese Summe von Kräften ginge also gänzlich verloren, wenn mit dem Tode ihr Daseyn aufhörte! Und da der Schöpfer selbst keine körperliche Kräfte vergebens und ohne Absicht verliehen hat, um wie viel weniger wird er die höhern geistigen und besonders die sittlichen ohne Zweck ausgetheilt haben! Kein Wunder also, daß sich die Erwartung einer glücklichern Periode unsers Daseyns nach diesem Leben den nachdenkenden Menschen so allgemein gleichsam aufgedrungen hat. Aber eben so allgemein und eben so gut gegründet ist auch die Hoffnung einer unaufhörlichen Dauer dieses künftigen glücklichen Zustandes. Denn dauert er nicht unaufhörlich, so hört er auf, ein wahrhaft glücklicher Zustand zu seyn. Sehen wir das Ende desselben voraus, so stört eben dies schon allein unsere ganze gegenwärtige Glückseligkeit und verbittert uns den Genuß derselben; und ist er nun wirklich zu Ende, so sind wir dann weit elender, als wir zuvor waren, da wir dies Glück noch nicht aus Erfahrung gekannt hatten. Denn wer arm und im Sklavenstande geboren und erzogen ist, kann seinen Zustand so elend und drückend nicht finden, als ihn der Reiche und Große der Erde finden müßte, wenn er aus seinem Glanze herausgehoben und in diesen Zustand versetzt würde. Groß und unschätzbar ist also das Verdienst Jesu Christi, daß er dieser Lehre von dem

ewigen

ewigen glücklichen Leben, (die durch Vernunftgründe zwar wahrscheinlich, aber doch nicht gewiß wird,) Gewißheit und Festigkeit gegeben hat, und daß er alles auf dies Leben bezieht und zurückführt. S. Joh. 10, 28. 1 Joh. 2, 25. Röm. 2, 7. und §. 148. Denn ohne ihn hätten wir doch keine beruhigende, über allen Zweifel erhabene Gewißheit. Es wird aber diese Lehre mit der Geschichte der Person Christi auf das genaueste verbunden, indem Christus sich immer selbst als denjenigen vorstellt, der uns zum Besitz und Genuß der ewigen Glückseligkeit verholfen hat, und mit dem wir im Besitz derselben leben werden. S. den angeführten Paragraphen und §. 120. 11.

11. Von der eigentlichen Beschaffenheit der ewigen Glückseligkeit und den Freuden derselben haben wir keine ganz deutliche und anschauliche Erkenntniß, und können sie auch hier nicht haben. Zwar denken sie sich die Menschen gewöhnlich als gleich oder doch als ähnlich den Freuden und Vergnügungen dieses Lebens, und jeder hofft gewöhnlich das, was ihm auf Erden sehr werth war, gewisse Lieblingsbeschäftigungen, oder gewisse Vergnügungen, die er sich hier sehnlich wünschte, aber selten, oder gar nicht, oder nicht befriedigend genug genoß, in jenem Leben gewiß zu finden und dann erst in vollem Maaße zu genießen. Daher erwarteten auch immer sinnliche und rohe Menschen im Himmel den ununterbrochenen Genuß sinnlicher Ergötzlichkeiten von allerley Art. Der Unthätige oder der durch saure Arbeit Ermüdete hält Ruhe und Geschäftslosigkeit für das höchste Gut, und setzt darein oft die vornehmste Glückseligkeit jenes Lebens. Wer aber unbefangen hierüber nachdenkt, sieht leicht, daß die Glückseligkeit des Himmels von ganz anderer Art seyn müsse, als das irdische Glück. Das irdische Glück ist von der Art, daß es Sättigung und Ueberdruß nach sich zieht. Wir würden sehr unglücklich seyn, wenn wir im größten Ueberfluß der höchsten irdischen Vergnügungen und Freuden ewig leben sollten, wenn es auch in immerwährender, nie verblühender Jugend wäre. Denn alle irdische Freuden und Vergnügungen, die wir in diesem Leben aus Erfahrung kennen, sind so beschaffen, daß bey dem Genuß derselben gar bald Sättigung, und auf die Sättigung Ueberdruß erfolgt, und die Erfahrung überzeugt uns täglich von der Wahrheit des im Predigerbuche ausgeführten Satzes: Alles auf Erden ist nichtig und eitel. Lebten wir im gegenwärtigen Zustande ewig auf Erden, im Vollgenuß aller irdischen Glückseligkeit und Ergötzlichkeit, so wäre unser Schicksal in der That bedauernswerth. Denn wenn wir nun alle mögliche irdische Vergnügungen genossen hätten, und nun keine mehr übrig wäre, die uns durch ihre Neuheit reizen könnte, so würden wir, des freudenleeren Lebens überdrüssig, uns den Tod wünschen, und auch dieser Wunsch bliebe, zu unsrer Qual, unbefriedigt. Auch die von einigen Trägen so hoch gepriesene und

sehn

sehnlich gewünschte Ruhe, oder vielmehr Indolenz und Gefühllosigkeit, würde uns, wenn sie anhaltend wäre, vollends ganz unglücklich machen und uns völlig unerträglich werden. Cicero bemerkt sehr richtig, daß die seligen Götter, nach der Vorstellung, die sich die Epikuräer von ihnen machten, unmöglich selig seyn könnten, weil sie geschäftslos wären, und alle Ewigkeiten hindurch weiter nichts zu denken wüßten, als: belle mihi est! Folglich müssen das Glück und die Freuden der künftigen Welt von ganz anderer Art seyn, als das, was man irdische Freuden und irdisches Glück nennt, wenn wir ewig wahrhaft glücklich seyn sollen. Weil wir aber von dem ganzen Umfange dieser nie empfundenen und hier nie zu empfindenden Freuden keine anschauliche Begriffe haben, so haben wir auch in unsern Sprachen keine Wörter (Zeichen des Begriffs) dafür, und können folglich keine deutliche Beschreibung davon, selbst in der heiligen Schrift, erwarten. [Vergl. Morus §. 7. am Ende und p. 298. und 299. not. 1.] Die Bibel beschreibt daher diese Seligkeit theils bloß mit ganz allgemeinen Ausdrücken, welche die Größe derselben anzeigen, Röm. 8, 18. — 22. 2 Cor. 4, 17. 18., theils unter allerley schönen Bildern und figürlichen Redensarten, die von allem dem hergenommen sind, was wir hier Reizendes und Wünschenswerthes kennen. Die meisten dieser Bilder waren schon unter den jüdischen Zeitgenossen Christi üblich, Christus aber und die Apostel nehmen sie in einem reinern Sinne, als der große Haufe ihrer Zeitgenossen. Die Morgenländer sind reich an solchen Bildern; auch Muhamed gebrauchte sie, übertrieb sie zum Theil sehr, nach seiner Art, erklärte aber doch dabey ausdrücklich, daß es bloße Bilder wären, obgleich viele seiner Schüler sie hernach eigentlich nahmen, wie auf gleiche Weise dies von vielen Christen geschehen ist. Nimmt man das Bildliche weg, so bleibt immer der Hauptbegriff übrig von großer Freude und Glückseligkeit, und es wird ausdrücklich gesagt, daß sie alle unsere Begriffe und Erwartungen übersteigen werde. S. 1 Joh. 3, 2. Col. 3, 3. ζωη ημων κεκρυπται. (In der Stelle 1 Cor. 2, 9., aus Jes. 64, 4. was kein Auge gesehn, kein Ohr gehört hat, u. s. w., ist eigentlich zwar, nach V. 7. 8., von der christlichen Lehre, die vorher unbekannt und nicht menschliche Erfindung war, die Rede; aber die ganze Stelle führt doch darauf hin, daß Gott eben darum diese außerordentlichen Anstalten durch Christum gemacht habe, um uns zu einer unnennbaren Glückseligkeit zu führen. Vergl. auch 1 Cor. 13, 2.) Zu den vornehmsten eigentlichen und uneigentlichen Benennungen gehören folgende.

1) Die eigentlichen: Ζωη, ζωη αἰωνιος, nach dem hebräischen Sprachgebrauche: glückliches Leben, vitavere vitalis, ewiger Wohlstand. Daher wird ὀργη (θεου) als Gegensatz ge-

gebraucht, z. B. Joh. 3, 16. 36., auch κατακρισις, κολασις, u. ſ. f. — Δοξα, δοξα θεου, Belohnung, Röm. 2, 7. C. 5, 3. — Αφθαρσια, δοξα, τιμη και αφθαρσια, Röm. 2, 7., und ειρηνη, V. 10. — Αιωνιον-βαρος δοξης (eine ewige und vollwichtige Belohnung), 2 Cor. 4, 17. — Σωτηρια, σωτηρια αιωνιος, Hebr. 5, 9. u. ſ. f.

2) Die uneigentlichen und bildlichen. Dahin gehört ſelbſt die Benennung: Himmel. Der Aufenthalt der verſtorbenen Seligen iſt an einem für uns Menſchen, ſo lange wir hier auf Erden ſind, unſichtbaren und unzugänglichen Orte, der außerhalb der ſichtbaren Welt und von der Erde ganz abgeſondert iſt, wo ſie im höchſten Wohlſtande ſind, und in einer nähern Verbindung mit Gott und Chriſto, als hier. Dieſer Ort und Zuſtand können mit keinem ſchicklichern und kürzern Ausdruck bezeichnet werden, als mit dem, welchen faſt alle Völker und Sprachen haben, mit dem Worte: Himmel, welchen daher die heilige Schrift ſo häufig davon gebraucht; wo das höchſte Heiligthum oder der Tempel Gottes iſt, (d. i. der Ort, wo ſich Gott der Allgegenwärtige am herrlichſten offenbart,) und wo der Wohnſitz der höhern geiſtigen Schöpfung Gottes iſt. Dahin wurde auch Chriſtus verſetzt; Er nennt es das Haus des Vaters, und ſagt, daß er den Seinigen dort eine Wohnung ausgemacht habe, Joh. 14, 2. Vergl. §. 23. II. (von der Allgegenwart) und §. 97. II. Nie dachte man ſich dabey vor Alters einen einzelnen Planeten oder Weltkörper, (wie einige Neuere), ſondern den weiten Raum des Himmels, hoch über den Luft- Wolken- und Sternenhimmel; daher er auch der dritte Himmel heißt, d. h. der keins von beiden iſt, weder Luft- noch Sternenhimmel. S. 2 Cor. 12, 2. Gut iſt übrigens Morus Bemerkung, p. 297. not. 4.: Illud in coelo eſſe magis indicat ſtatum conditionemque hominis, quam locum certum. — Paradies, eine alte Benennung vom Wohnort der erſten Menſchen im Unſchuldszuſtande. S. §. 52. zuletzt. Daher übergetragen auf den Wohnſitz der Seligen, z. B. Luc. 23, 43. 2 Cor. 12, 4. Offenbar. 2, 7. C. 22, 2. — Das himmliſche (ἐπουρανιος, καινη, ἡ ἀνω) Jeruſalem, weil das irdiſche Jeruſalem Haupt- und Reſidenzſtadt und Sitz des Gottesdienſtes war, (Offenbarung der Herrlichkeit Gottes,) Gal. 4, 26. Hebr. 12, 22. Offenbar. 3, 12. — Βασιλεια οὐρανων ſ. θεου, Matth. 25, 34. Jac. 2, 5.; βασιλεια ἐπουρανιος und αἰωνιος, 2 Tim. 4, 18. 2 Petr. 1, 11.; συμβασιλευειν τῳ Χριστῳ, 2 Tim. 2, 12., d. i. ausgezeichnet geehrt und glücklich ſeyn wie Er, Königsglück genießen. Cicero: tum nos regnare videbamur. Stoici: omnem ſap. regnare. — Κληρονομια und κληρος nach dem hebräiſchen יָרַשׁ und יְרֻשָּׁה, poſſidere, zum Beſitz erlangen, das Eigenthum, Beſitz und voller Genuß der Glückſeligkeit, wie der alten Iſraeliten von Paläſtina.

stina. Daher κληρονομια τετηρημενη ἐν οὐρανοις, 1 Petr. 1, 4. Hebr. 9, 15. — Mit Abraham, Isaak und Jacob zu Tische sitzen, (mit den Frommen der Vorzeit an den Freuden der Seligkeit Antheil haben); in Abrahams Schooß seyn, (d. i. an seinem Busen, zunächst bey Abraham sitzen), Luc. 16, 22. Matth. 8, 11. [S. Wetstein zu dieser Stelle.] — Σαββατισμος s. ἀναπαυσις, ἀνεσις, Hebr. 4, 10. 11., geht dort auf das Glück der frommen Christen in diesem und dem künftigen Leben. — Στεφανος (Siegerkrone) δικαιοσυνης, Belohnung der Frömmigkeit, 2 Tim. 4, 8. Phil. 3, 14.

3) Ueber den Wohnort der vollendeten und seligen Menschen nach dem Weltgerichte, wenn ihre Seele wieder mit dem Körper vereinigt seyn wird, sind die Meinungen verschieden; und die Hauptsache dabey ist die, daß er immer in der heiligen Schrift als ein sehr erfreulicher und glücklicher Ort beschrieben wird. Uebrigens sagen die Apostel deutlich, daß diese Erde einst, (nämlich am Ende der gegenwärtigen Weltverfassung,) erneuert und zum ordentlichen Wohnsitz derjenigen Seligen, deren Seele nun wieder mit dem Körper vereinigt sey, (kurz, der auferstandenen Seligen,) zubereitet werden solle. S. 2 Petr. 3, 13. (neuer Himmel und Erde). Daher heißt es in der Offenbarung Johannis, das neue Jerusalem im Himmel (d. i. der Wohnsitz der abgeschiedenen Seelen der Frommen) werde nach der Auferstehung (wenn ihre Seelen wieder mit dem Körper vereinigt wären) auf die (neue und verschönerte) Erde verlegt werden, (καταβαινειν). Offenbar. 21, 1. f. vergl. Röm. 8, 18. f.

§. 160.

Was läßt sich aus Vernunft und Schrift von der eigentlichen Beschaffenheit der künftigen Seligkeit im Allgemeinen erkennen und erwarten?

[M. §. 7. sqq.]

Was sich nach Vernunft und Schrift von der Beschaffenheit der künftigen Glückseligen sagen läßt, kann unter folgende drey Hauptpunkte zusammengefaßt werden: a) wir sollen von den Leiden dieses Lebens ganz befreyet seyn; b) die künftige Seligkeit soll Fortsetzung der Glückseligkeit dieses Lebens seyn; aber sie soll auch c) einen großen Zuwachs durch viele neue Freuden erhalten, die mit dem vorhergegangenen Zustande unsers gegenwärtigen Lebens in keiner natürlichen und nothwendigen Verbindung stehen. Also:

I.

I. Gänzliche Befreyung von den Leiden und Widerwärtigkeiten dieſes gegenwärtigen irdiſchen Lebens. Dieſes drückt die Bibel häufig mit ſolchen Wörtern aus, die Ruhe, Ausruhung, Erholung nach vollbrachter Arbeit und nach überſtandenen Leiden bedeuten, als ἀνεσις, ἀναπαυσις, σαββατισμος, (nicht Unthätigkeit, Geſchäftsloſigkeit, Indolenz, §. 159.), 2 Theſſ. 1, 7. (ἀνεσις), Hebr. 4, 9. 11. Offenbar. 14, 13. das Ausruhen von der Arbeit, (aber κοποι, wie labores, moleſtiae, Mühſeligkeiten; nicht: occupationes). [M. p. 299. n. 1.] Auch: das Nichtmehrweinen, Offenbar. 7, 17. Dahin wird nun im neuen Teſtamente gerechnet: 1) Befreyung vom irdiſchen Körper, dem Sitze der Sinnlichkeit und des ſündlichen Verderbens, und der Urſache ſo vieler Uebel und Leiden, 2 Cor. 5, 1. 2. und 1 Cor. 15. S. §. 153. 2) Die gänzliche Trennung von der Gemeinſchaft mit böſen und übelgeſinnten Menſchen, die den Rechtſchaffenen hier auf mancherley Art ſchaden und das Leben verbittern; 2 Tim. 4, 18. ῥυσεται με ἀπο παντος ἐργου πονηρου, (Menſchen, die Böſes thun). Es wird deswegen mit zum Glückſeligkeitsgenuſſe Chriſti im Himmel dieſes gerechnet, daß er dort von den Sündern geſchieden ſey, (κεχωρισμενος.) Hebr. 7, 26. 3) Alles hier auf Erden iſt unbeſtändig und einem ſteten Wechſel unterworfen, und reicht nicht hin zur Befriedigung unſerer Erwartungen und Wünſche, es iſt eitel; auch ſind die meiſten Freuden und Vergnügungen dieſes Lebens von der Art, daß ſie Sättigung und endlich Ueberdruß erwecken, wenn ſie lange genoſſen werden. S. §. 159. Dort ſoll alles dies anders ſeyn. Das Glück der Seligen ſoll unaufhörlich fortdauern, ohne Wechſel, ohne Furcht, es zu verlieren, und ohne Ueberdruß; στεφανος ἀφθαρτος, ἀμιαντος, ἀμαραντος, im Gegenſatz zu den verwelklichen Siegerkränzen, immer neu und ſchön, 1 Petr. 1, 4. C. 5, 10. 2 Cor. 4, 16. — 18. Luc. 20, 36. 1 Joh. 3, 2. und ſonſt. Hieraus ergiebt ſich zugleich, daß die Freuden der Frommen in jener Welt eines beſtändigen Zuwachſes oder einer beſtändig zunehmenden Vergrößerung fähig ſind. Denn alles Einförmige, aller Stillſtand, erweckt Sättigung und Ueberdruß. Es kann alſo dort kein ewig einförmiger Grad der Freuden, kein Stillſtand derſelben ſtatt finden.

Anm. Man wirft hier die Fragen auf: ob das natürliche Verderben, (Uebergewicht der Sinnlichkeit über die Vernunft,) bey den Frommen in jener Welt ganz aufhören werde? und ob ihr Gehorſam gegen Gott, und ihre Tugend ſo befeſtigt werden werde, daß ſie von aller Gefahr, zu ſündigen, auf immer frey ſeyn würden? Nach der heiligen Schrift muß dies allerdings mit ja beantwortet werden. Die ganze Analogie der chriſtlichen Lehre bringt es mit ſich, und es verſteht ſich nach derſelben von ſelbſt. Es läßt ſich dies ſchon aus der Lehre von Vervollkommnung und Veredlung unſers Körpers unwiderſprechlich folgern. Der Sitz der Sinnlichkeit und Sünde iſt im irdiſchen, ſterblichen Körper, und eben dieſen ſollen wir befreyet werden, und, wie Chriſtus, einen himmliſchen Körper bekom-

bekommen. §. 77. und §. 153. Es wird nach 1 Cor. 15. kein σωμα ψυχικον mehr seyn, sondern πνευματικον. Man braucht also nicht das Fegefeuer zu Hülfe zu nehmen, (§. 150. am Ende,) um zu erklären, wie der Mensch von dem Erbübel gereinigt werde. Die Möglichkeit zu sündigen wird indessen, wie bey den Menschen im Stande der Unschuld und wie bey den guten Engeln, immer bleiben. Aber die seligen Frommen werden nicht sündigen wollen. Denn das Uebergewicht der Sinnlichkeit ist bey ihnen dann aufgehoben, und es sind keine äußere Hindernisse der Frömmigkeit, (wie hier auf Erden,) keine solche Reizungen zur Sünde mehr vorhanden, wie hier; sondern die stärksten Reizungen und Beweggründe zur Frömmigkeit, richtigere Einsicht, gute Beyspiele, u. s. w. Dadurch kann die Befestigung im Guten hinlänglich bewirkt werden.

II. Fortsetzung der Glückseligkeit dieses Lebens. Wenn unsere Seele den Leib verläßt, so behält sie das Bewußtseyn alles dessen, was hier auf Erden in ihr vorgegangen ist; sie nimmt unfehlbar die hier erhaltenen Begriffe, Kenntnisse und Fertigkeiten mit in jene Welt hinüber. Sie nimmt also auch Gutes und Böses als ihr Eigenthum mit aus diesem Leben, und genießt die Folgen davon in jener Welt. Es ist daher gewiß, daß ein Theil der himmlischen Glückseligkeit im Bewußtseyn und Andenken an das im vorigen Leben genossene und gethane Gute bestehen wird, und in der Zufriedenheit und Ruhe des Geistes, die aus diesem Gedanken hervorgeht. Bey den Gottlosen aber ist dies der entgegengesetzte Fall. Dies gehört nun eben zu den natürlichen guten Folgen oder Belohnungen der Frömmigkeit und Tugend, und das Gegentheil hievon sind die natürlichen übeln Folgen, oder die natürlichen Strafen der Sünde. S. mehr davon §. 156. und 157. Schon hieraus ergiebt sich zugleich von selbst, daß eine Stufenverschiedenheit der Seligkeit statt finden werde, (diversitas graduum). Die Seligkeit aller wird gleichewig, aber nicht bey allen gleichgroß seyn. Je mehr gute, Gott wohlgefällige Handlungen jemand vollbracht hat, je edler seine Tugenden waren, je größer die Schwierigkeiten und Hindernisse waren, die er dabey zu überwinden hatte: desto größer wird die Belohnung seyn. Dies läßt sich von Gottes Güte und Gerechtigkeit nicht anders erwarten. So können sich z. B. zwey Menschen, deren einer sein ganzes Leben der Tugend und Frömmigkeit gewidmet hatte, der andere aber erst spät zum Besinnen gekommen ist und dann erst seinen ehemaligen Sünden entsagt hat, in Absicht der Belohnung unmöglich einander gleich seyn. S. §. 127. II. (von der spaten Reue) u. s. f. Kurz, die Seligkeit eines jeden einzelnen Menschen wird sich ganz genau nach der Empfänglichkeit desselben richten. So groß und so mannichfaltig seine Fähigkeit oder Receptivität zum Genuß der Seligkeit ist: so groß und so mannichfach wird einst gewiß seine Seligkeit seyn. Auch machen die so sehr verschiedenen Fähigkeiten, Anlagen und Kenntnisse der Menschen und deren Gebrauch einen großen Unterschied in Absicht der Empfäng-

lichkeit zur Glückseligkeit. Dies ist alles der christlichen Lehre völlig gemäß. S. die Parabeln Matth. 25, 14. f. und Luc. 19, 16. — 19.; auch 2 Cor. 9, 6. (sparsam wird ernten, wer sparsam säete; reichlich wird ernten, wer reichlich säete), vergl. mit Gal. 6, 7.; 1 Cor. 3, 8. (jeder empfängt seinen Lohn κατα τον ἰδιον κοπον); Röm. 2, 10. (dem Rechtschaffenen soll Belohnung zu Theil werden, Ἰουδαιῳ πρωτον (nämlich weil er wegen besserer Kenntnisse mehr Gutes thun konnte) και Ἑλληνι), und im Gegensatze zu V. 9. von den Strafen der Gottlosen. Dagegen ist nicht der Ausspruch Christi: die letzten werden die ersten seyn, u. s. w., Matth. 19, 30. und C. 20, 1. — 16. (die Parabel von den Tagelöhnern im Weinberge). Nämlich es hat alles dort seine Beziehung auf die lohnsüchtige Frage des Petrus: was wird uns dafür? Christus lehrt: man müsse Gott nicht vorschreiben wollen, wenn und wie er belohnen solle, (nicht mit ihm um Lohn dingen); man habe keine Belohnung bey Gott verdient, daß man sie als ein Recht fordern könne; man müsse sie im Bewußtseyn seiner Unwürdigkeit, in Demuth und Gelassenheit erwarten, weil Gott sie aus Gnaden verheißen habe. [Vergl. Cotta De diversis gradibus gloriae beatorum, Tub. 1773, 4.]

Anm. 1. Die christliche Lehre fordert von jedem, welcher der ewigen Glückseligkeit empfänglich seyn will, Demuth und Anspruchslosigkeit, und die innige Ueberzeugung, daß er durch seine guten Handlungen nichts verdient, und sich die Belohnungen jener Welt nicht selbst erworben und erarbeitet habe, so daß er sie als ein Recht fordern könne. Diese Gesinnung wird schön dargestellt Matth. 25, 37. f., wo Christus sagt, daß die Frommen sich einst wundern würden, so belohnt zu werden, da sie sich nicht bewußt wären, so etwas gethan zu haben, was solche Belohnungen verdiene. Die Verdammten hingegen, V. 44., glauben recht viel Gutes gethan zu haben, und werden doch an den Ort der Qual gewiesen. S. vornehmlich Luc. 13, 26. f.

Anm. 2. Die belohnungsfähigen Tugenden der Christen, oder die guten Werke, von welchen hier die Rede ist,) sind nach der christlichen Lehre bloß solche Handlungen, die aus dankbarer Liebe zu Gott und Christo geschehen. Denn nur diese erkennt die heilige Schrift für belohnungsfähige Tugenden. Darum zeichnet auch Christus, Matth. 25, 35. 36., solche aus, die thätige Beweise des Glaubens an ihn und der dankbaren Liebe zu ihm sind. S. von den guten Werken §. 124. u. 125. Wer gut handelt aus unlautern Absichten, hat, wie Christus sagt, seinen Lohn schon weg.

III. Wir erwarten aber auch, außer der Abwesenheit aller irdischen Widerwärtigkeiten, und außer der Fortsetzung desjenigen Glücks, dessen Anfang wir in diesem Leben schon genossen, aus guten Gründen noch andere Belohnungen und Freuden in der künftigen Welt, die mit dem gegenwärtigen Leben in keiner natürlichen und nothwendigen Verbindung stehen. Denn unser ganze Glückseligkeit würde höchst mangelhaft und dürftig seyn, wenn sie bloß auf das eingeschränkt wäre, was wir aus dieser

Welt

Welt mitnehmen, bloß auf die Seelenruhe und Zufriedenheit über gute und gottgefällige Handlungen, woran doch selbst der größte Heilige immer selbst noch Unvollkommenheiten genug entdecken wird; oder wenn wir uns bloß mit den dürftigen Elementarkenntnissen begnügen müßten, die wir aus dieser Welt mit hinüber nehmen, mit dem Stückwerke unserer Erkenntniß, und mit der geringen Ausbeute, die sie uns gewährt, die noch dazu vielen guten Menschen aus Mangel der Gelegenheit, kurz, ohne ihre Schuld, gänzlich fehlen. Es müssen also außer den natürlichen Belohnungen noch andere, die willkührlich oder positiv sind, hinzukommen. Und darin sind fast alle Philosophen aus obigen Gründen einig; auch die, welche keine positive Strafen jener Welt zugeben wollen. Aber aus Mangel deutlicher Begriffe vom Zustande der künftigen Welt können wir von der Beschaffenheit derselben nichts Bestimmtes und Gewisses sagen. S. §. 159. I. [M. §. 7.] Die Lehre des neuen Testaments rechnet aber ganz augenscheinlich positive Belohnungen zur künftigen Glückseligkeit und betrachtet sie immer als Haupttheil derselben. Denn sie stellt die Freuden jenes Lebens immer als eigentliche Wohlthat Gottes vor, die wir aus unverdienter Gnade erhalten. Also muß ja zu den natürlichen Folgen unserer Handlungen noch mehr hinzukommen, was willkührlich ist, und was also nicht als nothwendige und natürliche Folge der vorhergegangenen guten Handlungen betrachtet werden kann. Wir wissen aber im Allgemeinen hievon nicht mehr, als dies, daß nämlich Gott solche Anstalten und Einrichtungen machen wird, wodurch die Erhöhung und Entwickelung unserer vorzüglichsten Seelenkräfte, des Verstandes und des Willens, bewirkt werden wird, so daß wir die Wahrheit immer reiner und deutlicher erkennen, und daß wir in der Heiligung es immer weiter bringen können und sollen. Hiebey sind nun noch folgende einzelne erläuternde Bemerkungen erheblich:

1) Die mannichfaltigen Fähigkeiten, Anlagen und Talente sind von Gott weislich auf sehr verschiedene Art und in verschiedenen Graden unter die Menschen in diesem Leben vertheilt, so wie es die Verschiedenheit der Bestimmungen und Verrichtungen derselben erfordert. Es ist nicht der geringste Grund vorhanden, anzunehmen, daß diese Mannichfaltigkeit in jenem Leben von Gott werde aufgehoben werden; sie wird vielmehr auch da bleiben. Es werden also allerdings dort verschiedene Neigungen, Arbeiten und Beschäftigungen statt finden, daß dem einen dies, dem andern ein anderes Feld des unermeßlichen Reichs der Wahrheit und nützlicher Beschäftigungen anzubauen angewiesen werden wird, wozu er vorzügliche Anlagen, Geschicklichkeit und Neigung besitzt. Eine Ahndung davon liegt in der schon vor Alters allgemein verbreiteten Idee, daß die

Manen ihre auf Erden gewohnte Beschäftigung in jener Welt fortsetzen. Es werden wenigstens ohne Zweifel auch dort solche Anstalten von Gott getroffen werden, daß jeder die vom Schöpfer in ihn gelegten Keime immer mehr wird entwickeln und seine geistigen Bedürfnisse wird befriedigen können, daß er also in dem Wissenswürdigen, wovon er hier nur die Anfangsgründe kannte, immer größere Fortschritte machen, und es dabey in der Heiligung immer weiter bringen wird, daß ihm die Erweiterung der Erkenntniß nicht Hinderung in der Heiligung wird, (wie oft hier,) sondern Förderung. Für einen wißbegierigen Wahrheitsforscher ist es allerdings eine erfreuliche und tröstliche Aussicht, daß er es einst in seinen Erkenntnissen, die hier so viel Lücken und Mängel haben, weiter bringen werde. S. 1 Cor. 13, 9. f. Aber man kann hier leicht zu weit gehen und auf sonderbare Vorstellungen gerathen, wovon so manches bey Lavater vorkommt. So mannichfaltig auch dort die Neigungen und Bedürfnisse bey einzelnen Menschen seyn werden, so werden sie doch gewiß in vielem Betracht anders seyn, als hier, weil der ganze Wirkungskreis und die Gegenstände, die uns dort umgeben, von anderer Art sind, als hier. Wir werden dort einen veränderten und vollkommenern Körper haben, wodurch schon sehr viel Bedürfnisse wegfallen müssen, und viele Neigungen, die im irdischen Körper ihren Grund hatten. Schon dies wird zur Vervollkommnung, Berichtigung und Erweiterung unserer Kenntnisse viel beytragen und mitwirken. Viele Dinge also, die uns im Kindheitsstande dieses Erdenlebens sehr erheblich und wichtig vorkamen, werden sich uns dort gewiß in einem andern Lichte zeigen; wir werden sie als Tand und Kinderspiel liegen lassen, und wichtigere Beschäftigungen wählen, deren Nutzen und Interesse wir hier vielleicht nicht einmal ahndeten. Uebrigens glauben viele Theologen, daß die Seligen auch durch unmittelbare göttliche Offenbarungen (lumen gloriae) belehrt werden würden, besonders die, welche ohne alle Kenntniß oder nur mit sehr dürftigen Kenntnissen in die Wohnungen der Seligen kämen, z. B. die Kinder und andere in unverschuldeter Unwissenheit Verstorbene. Die heilige Schrift entscheidet zwar darüber nichts; aber daß in jener Welt Anstalten für solche getroffen sind, läßt sich nach Vernunft und Schrift nicht bezweifeln. S. §. 121. II. (vom Kinderglauben).

Anm. Es ist beym Vortrage dieser ganzen Lehre von der künftigen Seligkeit im Volksunterrichte viel Vorsicht und Behutsamkeit nöthig und man muß daher allerdings auf die Verschiedenheit der Ausbildung und Geisteskultur seiner Zuhörer sorgfältige Rücksicht nehmen. Dies ist sonderlich bey diesem Punkte nothwendig. Weil dem gelehrten und überhaupt gebildeten Menschen die Erhöhung seiner intellektuellen Kräfte und Vermehrung seiner Kenntnisse so wichtig ist, so fällt er leicht in den Fehler, auch in seinen Religionsvorträgen für jedermann darauf einen besonders hohen Werth zu setzen, und dies als ein Hauptstück der Be-

Beschäftigungen und der Freuden des künftigen Lebens zu schildern. Allein der große Haufe hat dafür wirklich wenig Sinn; er verbindet sogar den Nebenbegriff von saurer Mühe und Beschwerde damit, weil ihm das Nachdenken und Lernen oft so schwer wird. So ist es auch mit der Erwartung erhöheter Thätigkeit. Diese hat keinen Reiz für den großen Haufen, weil ihm seine Körperarbeit so sauer wird. Er findet mehr Befriedigung bey der Idee von der Ruhe und der Erholung, (wobey man ihm denn doch sagen kann, daß dies darum keine gänzliche Unthätigkeit sey, §. 159. II.), von dem Aufhören des Leidens, Abtrocknung der Thränen (Offenbarung 7, 17.), u. s. f. Es ist also hier sehr nöthig, auf die verschiedenen Bedürfnisse, Begriffe und Stimmungen der Menschen Rücksicht zu nehmen, und auch darin dem Muster Christi und der Apostel zu folgen.

2) Ein Hauptstück unserer Glückseligkeit wird nach der christlichen Lehre in der Erweiterung und Berichtigung unserer Kenntniß von Gott, seinem Wesen, seinen Eigenschaften und Werken bestehen, und in der heilsamen Anwendung dieser Kenntnisse zu unserer Heiligung, zum Glauben, zur Liebe und zum Gehorsam gegen ihn. Hiebey ist unter den Theologen ein Streit entstanden über das Anschauen Gottes, (visio Dei intuitiva s. sensitiva s. beatifica s. comprehensiva); ob die Seligen nämlich Gott einst mit den Augen des (verklärten) Leibes, oder nur mit den Augen des Geistes sehen (mit dem Verstande erkennen) würden. Darüber war schon in der alten orientalischen Kirche unter den Nestorianern Streit, deren einige das leibliche Anschauen vertheidigten und deshalb von andern getadelt wurden. Auch in der lateinischen Kirche war Streit darüber unter den Scholastikern und unter den verschiedenen theologischen Schulen der römischen Kirche, und selbst unter den Protestanten des siebzehnten Jahrhunderts, indem Musäus u. a. jenaische Theologen das leibliche Anschauen Gottes verwarfen, die Wittenberger aber dasselbe gegen sie behaupteten. Aber die heilige Schrift beschreibt uns Gott immer als ein Wesen, das leiblichen Augen unsichtbar sey, (ἀορατον.) wie jeder Geist es sey. S. §. 19. Die mißverstandenen biblischen Stellen vom Sehen der Gottheit bedeuten bald: Gott deutlich erkennen; wie auch wir sagen: anschauend erkennen, (mit den Augen des Geistes sehen), Joh. 1, 18. 1 Joh. 3, 2. und Cap. 4, 12. vergl. V. 20., 1 Tim. 6, 16., und Paulus verwechselt βλεπειν und γινωσκειν 1 Cor. 13, 12. 13. als Synonyme, vergl. V. 10.; bald zeigen sie Glückseligkeit und Genuß des göttlichen Wohlwollens, Würdigung seiner Vertraulichkeit an; und öfter wird dies beides mit einander verbunden. Das Bild ist von morgenländischen Fürsten hergenommen, deren Angesicht zu sehen und bey ihnen zu seyn große Gnade war. Matth. 5, 8. Hebr. 12, 14. (ohne Heiligkeit οὐδεις ὀψεται τον Κυριον). Der Gegensatz ist: entfernt seyn von Gott und seinem Angesichte. Christus aber wird immer als derjenige beschrieben, der uns persönlich sichtbar seyn wird und dessen persönlichen vertrauten Umgang

gang und Leitung wir genießen ſollen. Und darein ſetzt Chriſtus ſelbſt einen Hauptgenuß der Freuden der Seligen, Joh. 14. und 17. u. f. Daher beſchreiben die Apoſtel die Seligkeit der Frommen oft mit dem Ausdruck des Seyns bey Chriſto. Seiner Leitung hat Gott das Menſchengeſchlecht im Himmel und auf Erden übergeben; und Paulus ſagt 2 Cor. 4, 6., wir ſähen den Abglanz der göttlichen Majeſtät im Angeſichte (des Menſchen) Jeſu Chriſti; „er ſey das ſichtbare Ebenbild des unſichtbaren Gottes", Col. 1, 15. S. über das Amt Chriſti §. 120.

3) Nach der heiligen Schrift werden alſo die Seligen in jener Welt bey einander wohnen und gleichſam einen Staat Gottes zuſammen ausmachen, (vergl. Luc. 16. C. 20, 38. Röm. 8, 10. Offenbar. 7, 9. Hebr. 12, 23.), und gemeinſchaftliche Glückſeligkeit genießen. Ihre Glückſeligkeit wird daher ohne Zweifel durch Freundſchaft und vertrauten Umgang unter einander ſehr erhöhet werden. Doch muß man ſich alle irdiſche Unvollkommenheiten als geſchieden davon denken. Eben dies, daß wir unſere ehemaligen Freunde dort wiederkennen und mit ihnen wiederverbunden werden würden, war auch die durchgängige Behauptung des Alterthums. S. §. 150. II. 2. Selbſt die vorzüglichſten unter den alten Philoſophen fanden dieſe Vorſtellungen vernunftmäßig und beruhigend, als Sokrates, (ſ. die Rede des ſterbenden Sokrates bey Plato, die Cicero (Tuſc. Quaeſt. I, 41.) überſetzt hat), und Cicero, (De ſenect. c. 23. cf. De Amicit. c. 3. und 4.). Und doch hat es Chriſten gegeben, ſelbſt Lehrer, die ſich chriſtliche Lehrer nennen, die andere Chriſten deshalb getadelt und ihrer wohl gar geſpottet haben, weil auch ſie ſich beym Verluſte ihrer Geliebten mit der frohen Hoffnung des Wiederſehens und der Fortſetzung der Freundſchaft nach dem Tode tröſten. Schon die Vernunft findet die Sache in hohem Grade wahrſcheinlich; aber wer der heiligen Schrift glaubt, dem kann dies gar nicht zweifelhaft oder problematiſch ſeyn. Denn a) die Schrift verſichert uns, daß wir Chriſtum in jenem Leben ſehen und ſeinen perſönlichen Umgang und ſeine Freundſchaft genießen werden, Joh. 14, 3. (ich werde euch zu mir nehmen; wo ich bin, ſollt ihr auch ſeyn), vergl. 1 Petr. 1, 8. Wir ſollen Augenzeugen und Theilnehmer ſeiner Herrlichkeit ſeyn, Joh. 17, 24. b) Paulus ſagt auch 1 Theſſ. 4, 17. ausdrücklich, daß wir bey Chriſto ſeyn ſollen in Geſellſchaft der Unſrigen, die früher als wir geſtorben waren, (ἅμα σὺν αὐτοῖς,) und dies ſetzt doch voraus, daß wir ſie wiedererkennen, und Umgang mit ihnen haben werden, wie mit Chriſto ſelbſt. Paulus will, daß die Chriſten damit ſich tröſten ſollen beym Verluſte der Ihrigen, (ſie ſind beym Herrn in der Heimath, und wir kommen wieder zu ihnen). Die dagegen gemachten Einwendungen ſind unerheblich, als: (1.) Der Körper der Seligen werde ganz verändert, und alſo unkenntlich ſeyn.

Dies

Dies wäre erst noch zu erweisen, daß er durch diese Veränderung ganz unkenntlich werden müsse. Und wäre dies auch, so ist es ja nicht bloß der Leib, woran wir uns wiedererkennen. Es erkennen sich auch Freunde hier auf Erden, die sich nie gesehen haben, durch Unterredung und Uebereinstimmung der Gemüther. Wir können ja auch hier auf Erden durch andere mit den uns unbekannt gewordenen alten Freunden wieder bekannt gemacht werden. Warum dies nicht auch in jener Welt? (2.) Christus sage selbst, Matth. 22, 30., daß die Verbindungen unter Ehegatten in jenem Leben aufhören würden. Man erinnert dabey, daß die Liebe zwischen Ehegatten, ingleichen zwischen Eltern und Kindern und andern Blutsverwandten, mehr etwas Körperliches als Geistiges sey, und daß sie also ganz aufhören werde nach Ablegung des groben irdischen Körpers.

Resp. Wahr ist es, daß dort diese Verbindung und Liebe, sofern sie im Unterschiede der Geschlechter und in der Blutsfreundschaft gegründet sind, aufhören werden. Dort werden kein Ehestand, keine Geschlechtstriebe und kein grober Erdenkörper mehr seyn. Aber hierauf gründet sich die Freundschaft nicht bey frommen und tugendhaften Seelen, sondern auf Geistesgemeinschaft. Was also bey der Liebe und Freundschaft hier auf Erden bloß sinnlich und körperlich war, wird dort wegfallen; aber das Geistige, (was eigentlich das Wesentliche und Edelste ist,) wird bleiben und ein Hauptstück der Seligkeiten des Himmels mit ausmachen. [S. Leß, De beatorum in coelis consortio, in seinen Opusc. theol. P. II. p. 329. sq.; Ribbeck's Predigten über diesen Gegenstand; und Engel's kleine Schrift: Wir werden uns wiedersehen.] Villaume, in seinen Versuchen über einige psychologische Fragen, (Leipzig 1789, 8.,) läugnet in der zweyten Abhandlung, (Werden wir uns im künftigen Leben des jetzigen erinnern?), daß wir uns im künftigen Leben des jetzigen erinnern würden, weil das Gedächtniß bloß körperlich wäre, indem es durch körperliche Verletzungen zerrüttet und zerstört werde; hier ist aber die Aeußerung einer Kraft mit dem Daseyn derselben verwechselt; auch läugnet er das Wiedererkennen der Freunde in jenem Leben.

Anm. Man wirft die Frage auf: ob auch Vergnügungen, die auf den Körper Beziehung haben, und körperliche Beschäftigungen in jenem Leben statt finden werden. Es ist kein Bedenken, beides nach der Schrift zu bejahen. Denn wozu erhielten die Seligen einen Körper wieder in jenem Leben, wenn sie nicht auch durch den Körper empfinden und handeln sollten? Wir schließen also daraus mit Recht, daß ihre Freuden und Beschäftigungen nicht bloß geistig, sondern auch körperlich seyn werden. Auch Paulus sagt, nach der natürlichsten Erklärung der Stelle Röm. 8, 18. f., daß die ganze Natur um der Gottesverehrer willen einst veredelt und verschönert werden solle; daß sie in einer

einer sinnlich schönen Welt wohnen würden. Allein, worin diese körperlichen Vergnügungen und Beschäftigungen eigentlich bestehen werden, läßt sich darum jetzt nicht bestimmen, weil wir die Beschaffenheit des künftigen Körpers, seiner Organe, und der Gegenstände, die uns dort umgeben werden, gar nicht kennen. So viel aber ist gewiß, daß sie von anderer Art als hier auf Erden seyn werden. [M. §. 10.] Dies giebt das neue Testament deutlich zu erkennen, z. B. Christus Matth. 22, 30.: die auferstandenen Seligen werden den Engeln gleich seyn, (wie wir uns die Engel mit Recht denken,) sich nicht verheirathen, weil dort der Zweck der Ehe, Fortpflanzung des Geschlechts, nicht mehr statt finde; eben so werde auch der vollkommene Leib nicht mehr durch Essen und Trinken genährt und erhalten werden, 1 Cor. 6, 13. S. §. 153. Dies ist also zugleich augenscheinlicher Beweis, daß die von Jesu gebrauchten populären, unter seinen Zeitgenossen üblichen Ausdrücke: mit Abraham, Isaak und Jacob zu Tische sitzen, u. dergl., von ihm im uneigentlichen Sinne genommen werden.

Zu den vornehmsten oder doch bekanntesten Schriften über das ewige Leben und die Freuden der Seligen gehören folgende. Zur Geschichte der Lehre: Burnet und Cotta in seiner Historia dogmatis de vita aeterna. S. §. 149. am Ende. Dogmatisch und philosophisch wird diese Materie abgehandelt in Cotta's Thesibus theolog. de vita aeterna, Tubing. 1768. Dichterisch ausgeführt in Lavater's Aussichten in die Ewigkeit. Bey vielen einzelnen sehr schönen und glücklichen Gedanken und feinen Bemerkungen vermißt man darin oft richtige Bibelauslegung und ruhige und kaltblütige Untersuchung. Er überläßt sich ganz dem Fluge seiner kühnen Einbildungskraft, und behandelt seinen Gegenstand als Dichter, nicht als Philosoph. Mehr eigentlich philosophische und theologische Untersuchung ist in folgender Schrift: C. L. de Villette, Unterredungen über die Glückseligkeit des zukünftigen Lebens, nebst einer Betrachtung über die Erwartung eines künftigen Lebens. Aus dem Französischen mit Spalding's Vorrede, Berlin 1766, 8. Carl Wilhelm Goldammer's, (Predigers zu Pegau,) Betrachtungen über das zukünftige Leben. Ein Unterhaltungsbuch für nachdenkende Christen. 2 Theile. Leipzig 1791. (Mit Wärme und populär geschrieben.) Kurz und gelehrt erörtert nach der heiligen Schrift: Storr Comment. de beata vita post mortem; Opusc. ac. T. II. p. 75. f.

Halle, gedruckt in der Buchdruckerey des Waisenhauses.

Manen ihre auf Erden gewohnte Beschäftigung in jener Welt fortsetzten. Es werden wenigstens ohne Zweifel auch dort solche Anstalten von Gott getroffen werden, daß jeder die vom Schöpfer in ihn gelegten Keime immer mehr wird entwickeln und seine geistigen Bedürfnisse wird befriedigen können, daß er also in dem Wissenswürdigen, wovon er hier nur die Anfangsgründe kannte, immer größere Fortschritte machen, und es dabey in der Heiligung immer weiter bringen wird, daß ihm die Erweiterung der Erkenntniß nicht Hinderung in der Heiligung wird, (wie oft hier,) sondern Förderung. Für einen wißbegierigen Wahrheitsforscher ist es allerdings eine erfreuliche und tröstliche Aussicht, daß er es einst in seinen Erkenntnissen, die hier so viel Lücken und Mängel haben, weiter bringen werde. S. 1 Cor. 13, 9. f. Aber man kann hier leicht zu weit gehen und auf sonderbare Vorstellungen gerathen, wovon so manches bey Lavater vorkommt. So mannichfaltig auch dort die Neigungen und Bedürfnisse bey einzelnen Menschen seyn werden, so werden sie doch gewiß in vielem Betracht anders seyn, als hier, weil der ganze Wirkungskreis und die Gegenstände, die uns dort umgeben, von anderer Art sind, als hier. Wir werden dort einen veränderten und vollkommenern Körper haben, wodurch schon sehr viel Bedürfnisse wegfallen müssen, und viele Neigungen, die im irdischen Körper ihren Grund hatten. Schon dies wird zur Vervollkommnung, Berichtigung und Erweiterung unserer Kenntnisse viel beytragen und mitwirken. Viele Dinge also, die uns im Kindheitsstande dieses Erdenlebens sehr erheblich und wichtig vorkamen, werden sich uns dort gewiß in einem andern Lichte zeigen; wir werden sie als Tand und Kinderspiel liegen lassen, und wichtigere Beschäftigungen wählen, deren Nutzen und Interesse wir hier vielleicht nicht einmal ahndeten. Uebrigens glauben viele Theologen, daß die Seligen auch durch unmittelbare göttliche Offenbarungen (lumen gloriae) belehrt werden würden, besonders die, welche ohne alle Kenntniß oder nur mit sehr dürftigen Kenntnissen in die Wohnungen der Seligen kämen, z. B. die Kinder und andere in unverschuldeter Unwissenheit Verstorbene. Die heilige Schrift entscheidet zwar darüber nichts; aber daß in jener Welt Anstalten für solche getroffen sind, läßt sich nach Vernunft und Schrift nicht bezweifeln. S. §. 121. II. (vom Kinderglauben).

Anm. Es ist beym Vortrage dieser ganzen Lehre von der künftigen Seligkeit im Volksunterrichte viel Vorsicht und Behutsamkeit nöthig, und man muß daher allerdings auf die Verschiedenheit der Ausbildung und Geisteskultur seiner Zuhörer sorgfältige Rücksicht nehmen. Dies ist sonderlich bey diesem Punkte nothwendig. Weil dem gelehrten und überhaupt gebildeten Menschen die Erhöhung seiner intellektuellen Kräfte und Vermehrung seiner Kenntnisse so wichtig ist, so fällt er leicht in den Fehler, auch in seinen Religionsvorträgen für jedermann darauf einen besonders hohen Werth zu setzen, und dies als ein Hauptstück der

Beschäftigungen und der Freuden des künftigen Lebens zu schildern. Allein der große Haufe hat dafür wirklich wenig Sinn; er verbindet sogar den Nebenbegriff von saurer Mühe und Beschwerde damit, weil ihm das Nachdenken und Lernen oft so schwer wird. So ist es auch mit der Erwartung erhöheter Thätigkeit. Diese hat keinen Reiz für den großen Haufen, weil ihm seine Körperarbeit so sauer wird. Er findet mehr Befriedigung bey der Idee von der Ruhe und der Erholung, (wobey man ihm denn doch sagen kann, daß dies darum keine gänzliche Unthätigkeit sey, §. 159. II.), von dem Aufhören des Leidens, Abtrocknung der Thränen (Offenbarung 7, 17.), u. s. f. Es ist also hier sehr nöthig, auf die verschiedenen Bedürfnisse, Begriffe und Stimmungen der Menschen Rücksicht zu nehmen, und auch darin dem Muster Christi und der Apostel zu folgen.

2) Ein Hauptstück unserer Glückseligkeit wird nach der christlichen Lehre in der Erweiterung und Berichtigung unserer Kenntniß von Gott, seinem Wesen, seinen Eigenschaften und Werken bestehen, und in der heilsamen Anwendung dieser Kenntnisse zu unserer Heiligung, zum Glauben, zur Liebe und zum Gehorsam gegen ihn. Hiebey ist unter den Theologen ein Streit entstanden über das Anschauen Gottes, (visio Dei intuitiva s. sensitiva s. beatifica s. comprehensiva); ob die Seligen nämlich Gott einst mit den Augen des (verklärten) Leibes, oder nur mit den Augen des Geistes sehen (mit dem Verstande erkennen) würden. Darüber war schon in der alten orientalischen Kirche unter den Nestorianern Streit, deren einige das leibliche Anschauen vertheidigten und deshalb von andern getadelt wurden. Auch in der lateinischen Kirche war Streit darüber unter den Scholastikern und unter den verschiedenen theologischen Schulen der römischen Kirche, und selbst unter den Protestanten des siebzehnten Jahrhunderts, indem Musäus u. a. jenaische Theologen das leibliche Anschauen Gottes verwarfen, die Wittenberger aber dasselbe gegen sie behaupteten. Aber die heilige Schrift beschreibt uns Gott immer als ein Wesen, das leiblichen Augen unsichtbar sey, (ἀόρατον,) wie jeder Geist es sey. S. §. 19. Die mißverstandenen biblischen Stellen vom Sehen der Gottheit bedeuten bald: Gott deutlich erkennen; wie auch wir sagen: anschauend erkennen, (mit den Augen des Geistes sehen), Joh. 1, 18. 1 Joh. 3, 2. und Cap. 4, 12. vergl. V. 20., 1 Tim. 6, 16., und Paulus verwechselt βλεπειν und γινωσκειν 1 Cor. 13, 12. 13. als Synonyme, vergl. V. 10.; bald zeigen sie Glückseligkeit und Genuß des göttlichen Wohlwollens, Würdigung seiner Vertraulichkeit an; und öfter wird dies beides mit einander verbunden. Das Bild ist von morgenländischen Fürsten hergenommen, deren Angesicht zu sehen und bey ihnen zu seyn große Gnade war. Matth. 5, 8. Hebr. 12, 14. (ohne Heiligkeit οὐδεις ὀψεται τον Κυριον). Der Gegensatz ist: entfernt seyn von Gott und seinem Angesichte. Christus aber wird immer als derjenige beschrieben, der uns persönlich sichtbar seyn wird und dessen persönlichen vertrauten Umgang

gang und Leitung wir genießen sollen. Und darein setzt Christus selbst einen Hauptgenuß der Freuden der Seligen, Joh. 14. und 17. u. f. Daher beschreiben die Apostel die Seligkeit der Frommen oft mit dem Ausdruck des Seyns bey Christo. Seiner Leitung hat Gott das Menschengeschlecht im Himmel und auf Erden übergeben; und Paulus sagt 2 Cor. 4, 6., wir sähen den Abglanz der göttlichen Majestät im Angesichte (des Menschen) Jesu Christi; „er sey das sichtbare Ebenbild des unsichtbaren Gottes", Col. 1, 15. S. über das Amt Christi §. 120.

3) Nach der heiligen Schrift werden also die Seligen in jener Welt bey einander wohnen und gleichsam einen Staat Gottes zusammen ausmachen, (vergl. Luc. 16. C. 20, 38. Röm. 8, 10. Offenbar. 7, 9. Hebr. 12, 23.), und gemeinschaftliche Glückseligkeit genießen. Ihre Glückseligkeit wird daher ohne Zweifel durch Freundschaft und vertrauten Umgang unter einander sehr erhöhet werden. Doch muß man sich alle irdische Unvollkommenheiten als geschieden davon denken. Eben dies, daß wir unsere ehemaligen Freunde dort wiederkennen und mit ihnen wiederverbunden werden würden, war auch die durchgängige Behauptung des Alterthums. S. §. 150. II. 2. Selbst die vorzüglichsten unter den alten Philosophen fanden diese Vorstellungen vernunftmäßig und beruhigend, als Sokrates, (s. die Rede des sterbenden Sokrates bey Plato, die Cicero (Tusc. Quaest. I, 41.) übersetzt hat), und Cicero, (De senect. c. 23. cf. De Amicit. c. 3. und 4.). Und doch hat es Christen gegeben, selbst Lehrer, die sich christliche Lehrer nennen, die andere Christen deshalb getadelt und ihrer wohl gar gespottet haben, weil auch sie sich beym Verluste ihrer Geliebten mit der frohen Hoffnung des Wiedersehens und der Fortsetzung der Freundschaft nach dem Tode trösten. Schon die Vernunft findet die Sache in hohem Grade wahrscheinlich; aber wer der heiligen Schrift glaubt, dem kann dies gar nicht zweifelhaft oder problematisch seyn. Denn a) die Schrift versichert uns, daß wir Christum in jenem Leben sehen und seinen persönlichen Umgang und seine Freundschaft genießen werden, Joh. 14, 3. (ich werde euch zu mir nehmen; wo ich bin, sollt ihr auch seyn), vergl. 1 Petr. 1, 8. Wir sollen Augenzeugen und Theilnehmer seiner Herrlichkeit seyn, Joh. 17, 24. b) Paulus sagt auch 1 Thess. 4, 17. ausdrücklich, daß wir bey Christo seyn sollen in Gesellschaft der Unsrigen, die früher als wir gestorben waren, (ἅμα σὺν αὐτοῖς,) und dies setzt doch voraus, daß wir sie wiedererkennen, und Umgang mit ihnen haben werden, wie mit Christo selbst. Paulus will, daß die Christen damit sich trösten sollen beym Verluste der Ihrigen, (sie sind beym Herrn in der Heimath, und wir kommen wieder zu ihnen). Die dagegen gemachten Einwendungen sind unerheblich, als: (1.) Der Körper der Seligen werde ganz verändert, und also unkenntlich seyn.

Dies

Dies wäre erst noch zu erweisen, daß er durch diese Veränderung ganz unkenntlich werden müsse. Und wäre dies auch, so ist es ja nicht bloß der Leib, woran wir uns wiedererkennen. Es erkennen sich auch Freunde hier auf Erden, die sich nie gesehen haben, durch Unterredung und Uebereinstimmung der Gemüther. Wir können ja auch hier auf Erden durch andere mit den uns unbekannt gewordenen alten Freunden wieder bekannt gemacht werden. Warum dies nicht auch in jener Welt? (2.) Christus sage selbst, Matth. 22, 30., daß die Verbindungen unter Ehegatten in jenem Leben aufhören würden. Man erinnert dabey, daß die Liebe zwischen Ehegatten, ingleichen zwischen Eltern und Kindern und andern Blutsverwandten, mehr etwas Körperliches als Geistiges sey, und daß sie also ganz aufhören werde nach Ablegung des groben irdischen Körpers.

Resp. Wahr ist es, daß dort diese Verbindung und Liebe, sofern sie im Unterschiede der Geschlechter und in der Blutsfreundschaft gegründet sind, aufhören werden. Dort werden kein Ehestand, keine Geschlechtstriebe und kein grober Erdenkörper mehr seyn. Aber hierauf gründet sich die Freundschaft nicht bey frommen und tugendhaften Seelen, sondern auf Geistesgemeinschaft. Was also bey der Liebe und Freundschaft hier auf Erden bloß sinnlich und körperlich war, wird dort wegfallen; aber das Geistige, (was eigentlich das Wesentliche und Edelste ist,) wird bleiben und ein Hauptstück der Seligkeiten des Himmels mit ausmachen. [S. Leß, De beatorum in coelis consortio, in seinen Opusc. theol. P. II. p. 329. sq.; Ribbeck's Predigten über diesen Gegenstand; und Engel's kleine Schrift: Wir werden uns wiedersehen.] Villaume, in seinen Versuchen über einige psychologische Fragen, (Leipzig 1789, 8.,) läugnet in der zweyten Abhandlung, (Werden wir uns im künftigen Leben des jetzigen erinnern?), daß wir uns im künftigen Leben des jetzigen erinnern würden, weil das Gedächtniß bloß körperlich wäre, indem es durch körperliche Verletzungen zerrüttet und zerstört werde; hier ist aber die Aeußerung einer Kraft mit dem Daseyn derselben verwechselt; auch läugnet er das Wiedererkennen der Freunde in jenem Leben.

Anm. Man wirft die Frage auf: ob auch Vergnügungen, die auf den Körper Beziehung haben, und körperliche Beschäftigungen in jenem Leben statt finden werden. Es ist kein Bedenken, beides nach der Schrift zu bejahen. Denn wozu erhielten die Seligen einen Körper wieder in jenem Leben, wenn sie nicht auch durch den Körper empfinden und handeln sollten? Wir schließen also daraus mit Recht, daß ihre Freuden und Beschäftigungen nicht bloß geistig, sondern auch körperlich seyn werden. Auch Paulus sagt, nach der natürlichsten Erklärung der Stelle Röm. 8, 18. f., daß die ganze Natur um der Gottesverehrer willen einst veredelt und verschönert werden solle; daß sie in einer

einer sinnlich schönen Welt wohnen würden. Allein, worin diese körperlichen Vergnügungen und Beschäftigungen eigentlich bestehen werden, läßt sich darum jetzt nicht bestimmen, weil wir die Beschaffenheit des künftigen Körpers, seiner Organe, und der Gegenstände, die uns dort umgeben werden, gar nicht kennen. So viel aber ist gewiß, daß sie von anderer Art als hier auf Erden seyn werden. [M. §. 10.] Dies giebt das neue Testament deutlich zu erkennen, z. B. Christus Matth. 22, 30.: die auferstandenen Seligen werden den Engeln gleich seyn, (wie wir uns die Engel mit Recht denken,) sich nicht verheirathen, weil dort der Zweck der Ehe, Fortpflanzung des Geschlechts, nicht mehr statt finde; eben so werde auch der vollkommene Leib nicht mehr durch Essen und Trinken genährt und erhalten werden, 1 Cor. 6, 13. S. §. 153. Dies ist also zugleich augenscheinlicher Beweis, daß die von Jesu gebrauchten populären, unter seinen Zeitgenossen üblichen Ausdrücke: mit Abraham, Isaak und Jacob zu Tische sitzen, u. dergl., von ihm im uneigentlichen Sinne genommen werden.

Zu den vornehmsten oder doch bekanntesten Schriften über das ewige Leben und die Freuden der Seligen gehören folgende. Zur Geschichte der Lehre: Burnet und Cotta in seiner Historia dogmatis de vita aeterna. S. §. 149. am Ende. Dogmatisch und philosophisch wird diese Materie abgehandelt in Cotta's Thesibus theolog. de vita aeterna, Tubing. 1768. Dichterisch ausgeführt in Lavater's Aussichten in die Ewigkeit. Bey vielen einzelnen sehr schönen und glücklichen Gedanken und feinen Bemerkungen vermißt man darin oft richtige Bibelauslegung und ruhige und kaltblütige Untersuchung. Er überläßt sich ganz dem Fluge seiner kühnen Einbildungskraft, und behandelt seinen Gegenstand als Dichter, nicht als Philosoph. Mehr eigentlich philosophische und theologische Untersuchung ist in folgender Schrift: C. L. de Villette, Unterredungen über die Glückseligkeit des zukünftigen Lebens, nebst einer Betrachtung über die Erwartung eines künftigen Lebens. Aus dem Französischen mit Spalding's Vorrede, Berlin 1766, 8. Carl Wilhelm Goldammer's, (Predigers zu Pegau,) Betrachtungen über das zukünftige Leben. Ein Unterhaltungsbuch für nachdenkende Christen. 2 Theile. Leipzig 1791. (Mit Wärme und populär geschrieben.) Kurz und gelehrt erörtert nach der heiligen Schrift: Storr Comment. de beata vita post mortem; Opusc. ac. T. II. p. 75. f.

Halle, gedruckt in der Buchdruckerey des Waisenhauses.